prácticas cOnstituyentes

FORTUNAS DEL FEMINISMO

Nancy Fraser



INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS NACIONALES
LA UNIVERSIDAD DE POSGRADO DEL ESTADO

traficantes de sueños

Primera edición: 1000 ejemplares, junio de 2015
Título: Fortunas del feminismo
Autor: Nancy Fraser
Maquetación y diseño de cubierta: Traficantes de Sueños [taller@traficantes.net]

Dirección de colección: Carlos Prieto del Campo y David Gámez Hernández

Edición:
IAEN-Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador
Av. Amazonas N37-271 y Villalengua esq.
Edificio administrativo, 5º piso. Quito - Ecuador
Telf: (593) 2 382 9900, ext. 312
www.iaen.edu.ec
editorial@iaen.edu.ec

Traficantes de Sueños
C/ Duque de Alba, 13. 28012, Madrid.
Tlf: 915320928. [e-mail:editorial@traficantes.net]

Impresión:
Cofás artes gráficas

ISBN: 978-84-943111-9-2
Depósito legal: M-18942-2015

FORTUNAS DEL FEMINISMO

DEL CAPITALISMO GESTIONADO POR EL ESTADO A LA CRISIS NEOLIBERAL

NANCY FRASER

TRADUCCIÓN:

CRISTINA PIÑA ALDAO

prácticas c0nstituyentes



INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS NACIONALES
LA UNIVERSIDAD DE POSGRADO DEL ESTADO

traficantes de sueños

ÍNDICE

Para Natasha Zaretsky, Kathleen Engst, Gina Engst.
Tres sendas hacia un futuro feminista

AGRADECIMIENTOS

EN LA PRIMERA nota a pie de página de cada capítulo aparece el reconocimiento agradecido al apoyo institucional y a la inspiración intelectual. Aquí agradezco a Tomer Zeigerman y Mine Yildirim su experta ayuda en la preparación del manuscrito, y reconozco el apoyo de la New School for Social Research, el Stellenbosch Institute for Advanced Studies, la Fundación Einstein de la Ciudad de Berlín, y el Center for Advances Studies «Justitia Amplificata».

Agradezco asimismo el permiso para reimprimir los siguientes capítulos:

El capítulo 1 se publicó originalmente en *New German Critique*, núm. 35, 1985. Una versión anterior del capítulo 2 apareció con el título de «Talking About Needs: Interpretive Contests as Political Conflicts in Welfare-State Societies», en *Ethics*, vol. 99, núm. 2, 1989. La versión reimpresa aquí apareció en Nancy Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*, Nueva York, Routledge, 1997. El capítulo 3 se publicó originalmente en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 19, núm. 2, 1994. Una versión anterior del capítulo 4 apareció en *Political Theory*, vol. 22, núm. 4, 1994. La versión aquí reimpresa apareció posteriormente en Nancy Fraser, *Justice Interruptus*. Una versión anterior del capítulo 5 apareció en *Boundary 2*, vol. 17, núm. 2, 1990. La versión aquí reimpresa se publicó con posterioridad en Nancy Fraser, *Justice Interruptus*. El capítulo 6 apareció primero en su traducción al francés en *Actuel Marx*, núm. 30, 2001. El capítulo 7 salió publicado originalmente en *New Left Review* I/228, 1998. El capítulo 8 fue publicado originalmente en *New Left Review* II/36, 2005. El capítulo 9 fue publicado originalmente en *New Left Review* II/56, 2009. El capítulo 10 fue publicado originalmente en traducción francesa en *Revue de l'OFCE*, 114, 2010.

PREFACIO A ESTA EDICIÓN. ¿HACIA DÓNDE SE DIRIGE EL FEMINISMO? EL DESTINO DE LA IGUALDAD EN LA CRISIS

LA TRADUCCIÓN DE *Fortunes of Feminism* al español se publica en un momento de aguda crisis. A un tiempo social, económica, política y ecológica, ésta es una crisis general del orden capitalista, o mejor dicho de nuestra forma presente, históricamente específica, de capitalismo: financiarizado, globalizador, neoliberal. Los movimientos de emancipación afrontan hoy, como en toda situación de crisis, retos difíciles. Entre otras cosas, el actual régimen neoliberal pretende atrasar el reloj en lo referente a la igualdad. Ridiculizando las versiones más sustanciales y ambiciosas que surgieron en épocas anteriores, este régimen impondría un modelo de mercado, que reduce la igualdad a una visión idealizada del intercambio mercantil, en el que agentes económicos independientes intercambian libremente mercancías equivalentes. Esta visión, por supuesto, no tiene nada que ver con la coerción y la desigualdad que caracteriza a las transacciones mercantiles que tienen lugar en el mundo real. La perspectiva neoliberal celebra, sin embargo, la elección individual, el intercambio entre iguales y el logro meritocrático, al tiempo que cierra los ojos ante las desigualdades estructurales laboriosamente descubiertas y cuestionadas durante las décadas anteriores por los grupos subalternos, incluidos los feministas.

¿Conseguiremos quienes sostenemos perspectivas de igualdad más robustas y ambiciosas resistir el asalto neoliberal? ¿Debemos adoptar una postura esencialmente defensiva, destinada a consolidar los avances previos? ¿O podría la actual crisis resultar un momento de transformación trascendental en el que la propia igualdad se transforma, se profundiza y se amplía, se vuelve más sustancial e incluyente, y avanza hacia la plena paridad de participación en la vida social?

Esta pregunta atañe a todos los movimientos progresistas y subalternos del mundo, pero plantea dilemas específicos para las feministas, dada la rapidez con la que la neoliberalización está reconfigurando el orden de género en nuestras sociedades. Esta forma de capitalismo está alterando los límites entre la producción y la reproducción, entre el mercado y el Estado, y entre lo nacional y lo planetario. Al exigir recortes en la asistencia pública en nombre de la «austeridad» y al mismo tiempo atraer a las

mujeres al trabajo remunerado, exprime la reproducción social hasta el extremo, al mismo tiempo que promete mayores ingresos, más dignidad y una liberación incrementada frente a la autoridad tradicional. Como resultado coloca a las mujeres en una zona difícil e incómoda: situadas en el nexo entre patriarcado y neoliberalismo, estamos también atrapadas entre las dos formas de entender la igualdad, una liberal y la otra propia de la democracia radical.

Las feministas nos encontramos hoy, en otras palabras, en una disyuntiva. Debemos decidir qué interpretación de igualdad seguir. ¿Tomaremos la senda de la menor resistencia y adoptaremos interpretaciones liberales, meritocráticas, centradas en la elección y el mercado? ¿O seguiremos la senda más ardua y adoptaremos la interpretación democrática radical, que entiende la igualdad como plena paridad de participación en la vida social?

Por mucho que me cueste admitirlo, las corrientes hegemónicas de los movimientos feministas del Norte global han optado hasta el momento por favorecer las nociones diluidas e inadecuadas de la igualdad liberal. Las críticas al sexismo, que en otro tiempo formaban parte de la ambiciosa concepción igualitaria del mundo planteada por la democracia radical, están hoy en día reformuladas en términos individualistas y meritocráticos, que sirven para dotar de atractivo al mercado y justificar la explotación. Figuras como Sheryl Sandberg animan en consecuencia a las profesionales privilegiadas a que *se atrevan* con los consejos de dirección de las grandes empresas, sin mencionar siquiera el hecho de que al hacerlo estas mujeres se están *apoyando* de facto sobre las migrantes pobres que les cuidan los hijos y les limpian la casa. El resultado es una relación peligrosa, si no un matrimonio en toda regla, entre el feminismo hegemónico del norte y el neoliberalismo.

¿Qué hacer? ¿Podrían las feministas reorientar hoy sus luchas hacia otra interpretación de la igualdad no identificada con el individualismo del mercado, sino con la paridad participativa? Ello exigiría una doble lucha, librada en dos frente al mismo tiempo. Tendríamos que luchar, primero, para desmantelar las jerarquías de estatus tradicionales, que impregnan la protección social de dominación e impiden la plena participación de las mujeres en la vida social. Al mismo tiempo, tendríamos que batallar contra nuevos modos de subordinación impuestos por el mercado, que intensifican la explotación laboral, disminuyen la protección social y presionan la reproducción social hasta una situación límite. Al luchar simultáneamente en dos frentes, modificaríamos de hecho las actuales líneas de fractura políticas. En lugar de aliarnos con la mercantilización en contra de la protección social, podríamos alinear las fuerzas de la igualdad con las de una protección social transformada en la batalla fundamental para afirmar el control democrático sobre unos procesos de mercantilización destructivos

y desbocados. Si eligiéramos este curso de acción, los movimientos feministas no solo avanzaríamos en la lucha por la igualdad en el eje del género. Ofreceríamos asimismo a todos los movimientos sociales progresistas un modelo para resolver mejor la ambivalencia de la igualdad.

Esa es, en todo caso, la perspectiva elaborada en *Fortunes of Feminism.* Espero que la publicación de esta traducción sitúe al libro en diálogo con las perspectivas de las feministas hispanohablantes y con todos los comprometidos en la defensa de la emancipación.

Nancy Fraser
Nueva York, 25 de abril de 2015

PRÓLOGO A UN DRAMA EN TRES ACTOS

DESDE LA PERSPECTIVA actual, la historia del feminismo de segunda ola parece un drama en tres actos. Surgido del fermento que rodeaba a la nueva izquierda, el «movimiento por la liberación de las mujeres» empezó su vida a modo de fuerza insurreccional que cuestionaba la dominación masculina en las sociedades capitalistas de posguerra organizadas por el Estado. En el primer acto, las feministas se unieron con otras corrientes del radicalismo para hacer explotar un imaginario socialdemócrata que había ocultado la injusticia de género y la política tecnocratizada. Insistiendo en que «lo personal es político», este movimiento puso de manifiesto el profundo androcentrismo del capitalismo e intentó transformar la sociedad desde la raíz. Más tarde, sin embargo, a medida que las energías utópicas comenzaban a decaer, el feminismo de segunda ola se dejó atraer a la órbita de la política identitaria. En el segundo acto, sus impulsos transformadores fueron canalizados hacia un nuevo imaginario político que situaba en primer plano la «diferencia». Pasando «de la redistribución al reconocimiento», el movimiento trasladó su atención a la política cultural en el preciso momento en el que el neoliberalismo ascendente declaraba la guerra a la igualdad social. Más recientemente, al entrar el neoliberalismo en su crisis actual, quizá el impulso de reinventar el radicalismo feminista esté reviviendo. En un tercer acto todavía en marcha, *podríamos* ver un feminismo revitalizado unirse a otras fuerzas emancipadoras con el objetivo de someter los mercados desbocados al control democrático. En ese caso, el movimiento recuperaría su espíritu insurreccional, al tiempo que fortalecería el marco conceptual que lo caracteriza: la crítica estructural al androcentrismo capitalista, el análisis sistémico de la dominación masculina, y una revisión de la democracia y la justicia que tenga en cuenta las cuestiones de género.

Los historiadores se encargarán finalmente de explicar cómo consiguieron las fuerzas neoliberales, al menos durante un tiempo, neutralizar las corrientes más radicales del feminismo de segunda ola, y cómo (esperemos) un nuevo brote insurreccional ha conseguido reanimarlas. A los teóricos críticos les queda, sin embargo, una tarea más fundamental: analizar los

principios elementales alternativos del imaginario feminista para evaluar su potencial emancipador. El objetivo a este respecto es averiguar qué conceptualización del androcentrismo y de la dominación masculina, qué interpretaciones de la justicia de género y de la democracia sexual, qué concepciones de la igualdad y la diferencia serán probablemente las más fructíferas para futuras batallas. Ante todo, qué modos de teorización feminista deberían incorporarse a los nuevos imaginarios políticos que las nuevas generaciones están inventando para el tercer acto.

Aunque no están escritos con este objetivo en mente, los ensayos aquí recogidos pueden sin embargo leerse hoy como intentos preliminares de dicha determinación. Escritos a lo largo de más de veinticinco años como intervenciones en los debates teóricos, documentan los principales giros del imaginario feminista desde la década de 1970. Para este volumen los he agrupado en tres partes, que se corresponden con los tres actos del drama que acabo de esbozar. En la primera parte, he incluido artículos que intentan casar una sensibilidad feminista con una crítica desde la nueva izquierda al Estado del bienestar. Aludiendo no solo al androcentrismo de éste, sino también a su organización burocrática y al hecho de que se centrase casi exclusivamente en la distribución, estos ensayos sitúan el feminismo de segunda ola en un campo más amplio de luchas democratizadoras y anticapitalistas. Reflejando el giro histórico de la socialdemocracia convencional a los nuevos movimientos sociales, defienden la interpretación ampliada que éstos hacían de la política, incluso aunque también critiquen algunas de las formas influyentes de teorizarla. La segunda parte contempla posteriores alteraciones en el imaginario feminista. Observando un giro cultural más amplio desde la política de la igualdad a la política de la identidad, estos capítulos diagnostican los dilemas a los que se enfrentaban los movimientos feministas en un periodo de ascenso del neoliberalismo. Preocupados por el relativo descuido de la economía política hacia el fin de siglo, critican que las «luchas por el reconocimiento» eclipsasen a las «luchas por la redistribución», aun defendiendo también una versión no identitaria de las primeras. La tercera parte contempla las perspectivas de recuperación del radicalismo feminista en un tiempo de crisis neoliberal. Abogando por un giro «poswestfaliano», los artículos que comprenden esta sección relacionan las luchas por las emancipación de las mujeres con otros dos conjuntos de fuerzas sociales: los tendentes a ampliar la influencia de los mercados, por una parte, y los que buscan «defender a la sociedad» de dichos mercados, por otra. Al diagnosticar un «vínculo peligroso» entre el feminismo y la mercantilización, estos artículos instan a las feministas a romper esa perversa alianza y forjar una nueva, sólidamente fundada, entre la «emancipación» y la «protección social».

En general, por lo tanto, los temas que dan forma a la organización de este libro son sistemáticos e históricos. Registro de los constantes esfuerzos de una teórica por rastrear la trayectoria del movimiento, el libro evalúa las perspectivas actuales y las posibilidades futuras del feminismo. Permítanme desarrollarlas.

***

Cuando el feminismo de segunda ola irrumpió en la escena mundial, los Estados capitalistas avanzados de Europa Occidental y Norteamérica seguían disfrutando de la insólita racha de prosperidad que siguió a la Segunda Guerra Mundial. Utilizando nuevas herramientas de gestión económica keynesiana, habían aprendido, en apariencia, a contrarrestar las recesiones económicas y a guiar el desarrollo económico nacional para garantizar prácticamente el pleno empleo a los hombres. Al incorporar los otrora indómitos movimientos sindicales, los países capitalistas avanzados habían construido Estados del bienestar más o menos extensos, e institucionalizado una solidaridad nacional entre las clases. A buen seguro, este histórico acuerdo entre clases descansaba en una serie de exclusiones de género y etnorraciales, por no mencionar la explotación neocolonial externa. Pero aquellas líneas de fractura potenciales tendían a permanecer latentes en un imaginario socialdemócrata que situaba en primer plano la redistribución entre las clases. El resultado fue un próspero cinturón noratlántico de sociedades de consumo de masas, que en apariencia había amansado el conflicto social.

En la década de 1960, sin embargo, la calma relativa de esta «edad de oro del capitalismo» se vio repentinamente sacudida[1]. En una extraordinaria explosión internacional, los jóvenes radicales tomaron las calles, al principio para oponerse a la Guerra de Vietnam y a la segregación racial en Estados Unidos. Pronto empezaron a cuestionar rasgos fundamentales de la modernidad capitalista que la socialdemocracia había naturalizado hasta entonces: el materialismo, el consumismo, y «la ética del triunfo»; la burocracia, la cultura corporativa, y el «control social»; la represión sexual, el sexismo y la heteronormatividad. Al abrir una brecha en las rutinas políticas normalizadas de la época anterior, los nuevos actores sociales formaron nuevos movimientos sociales, y el feminismo de segunda ola se convirtió en uno de los más visionarios.

---

[1] La expresión «edad de oro del capitalismo» procede de Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991,* Nueva York, Vintage, 1996 [ed. cast.: *Historia del siglo XX,* Barcelona, Crítica, 1995].

Junto con sus camaradas de otros movimientos, las feministas de esa época remodelaron el imaginario radical. Al transgredir una cultura política que había primado a actores que se presentaban a sí mismos como clases políticamente controlables e integradas en un marco delimitado nacionalmente, cuestionaron las exclusiones sexistas de la socialdemocracia. Al poner de manifiesto los problemas planteados por la familia burguesa y por el paternalismo de las políticas sociales, mostraron el profundo androcentrismo de la sociedad capitalista. Al politizar «lo personal», expandieron los límites de la protesta más allá de la distribución socioeconómica, para incluir el trabajo doméstico, la sexualidad y la reproducción.

De hecho, la ola inicial de feminismo de posguerra experimentaba una relación ambivalente con la socialdemocracia. Por un lado, buena parte de la misma rechazaba el estatismo de ésta y su tendencia a marginar las injusticias de clase o sociales distintas de la «mala distribución». Por otro, muchas feministas presupusieron características clave del imaginario socialista como base para modelos más radicales. Dando por sentados los valores solidarios del Estado del bienestar y sus capacidades de guía para garantizar la prosperidad, también ellas se dispusieron a controlar los mercados y promover la igualdad. Actuando desde una crítica a un tiempo radical e inmanente, las primeras feministas de la segunda ola no intentaron tanto desmantelar el Estado del bienestar como transformarlo en una fuerza capaz de ayudar a superar la dominación masculina.

En la década de 1980, sin embargo, la historia parecía haber eludido ese proyecto político. Una década de dominio conservador en buena parte de Europa Occidental y Norteamérica, culminada por la caída del comunismo en el Este, insufló milagrosamente nueva vida a las ideologías de libre mercado antes dadas por muertas. Rescatado del basurero de la historia, el «neoliberalismo» posibilitó un asalto sostenido contra la mismísima idea de la redistribución igualitaria. La consecuencia, ampliada por la acelerada globalización, fue la de sembrar dudas sobre la legitimidad y la viabilidad del uso del poder publico para controlar las fuerzas del mercado. Con la socialdemocracia a la defensiva, los esfuerzos por ampliar y profundizar su promesa se quedaron naturalmente en la cuneta. Los movimientos feministas que antes habían tomado el Estado del bienestar como punto de partida, intentando ampliar sus valores igualitarios de la clase al género, descubrían que se habían quedado sin base en la que apoyarse. Al no poder ya asumir un punto de partida socialdemócrata para la radicalización, gravitaron hacia programas de reivindicaciones políticas más nuevos, más en consonancia con el espíritu «postsocialista» de la época.

Entramos en la política del reconocimiento. Si el impulso inicial del feminismo de posguerra fue el de «dotar de género» al imaginario socialista, la tendencia posterior fue la de redefinir la justicia de género como

un proyecto dirigido a «reconocer la diferencia». El «reconocimiento», en consecuencia, se convirtió en el principio cardinal de las reivindicaciones feministas de fin de siglo. Venerable categoría de la filosofía hegeliana, resucitada por los teóricos políticos, esta noción capturaba el carácter distintivo de las luchas «postsocialistas», que a menudo adoptaban la forma de política de identidad, más dirigida a valorizar la diferencia cultural que a promover la igualdad económica. Tanto si se trataba de cuidados, de violencia sexual o de disparidades entre sexos en la representación política, las feministas recurrieron cada vez más al principio del reconocimiento para impulsar sus reivindicaciones. Incapaces de transformar las profundas estructuras sexistas de la economía capitalista, prefirieron atacar problemas arraigados en patrones de valor cultural o en jerarquías de estatus androcéntricos. El resultado fue un profundo giro en el imaginario feminista: mientras que la anterior generación había intentado rehacer la economía política, ésta se centraba más en transformar la cultura.

Los resultados fueron decididamente ambiguos. Por un lado, las nuevas luchas feministas por el reconocimiento mantuvieron el anterior proyecto de ampliar la agenda política más allá de los confines de la redistribución entre las clases; en principio servían para ampliar, y radicalizar, el concepto de justicia. Por otro, sin embargo, la figura de la lucha por el reconocimiento captó tan profundamente la imaginación feminista que sirvió más para desplazar el imaginario socialista que para profundizarlo. Las luchas sociales quedaron en consecuencia subordinadas a las luchas culturales, y la política de la redistribución, a la política del reconocimiento. Ésa no era, sin duda, la intención inicial. Las defensoras del giro cultural suponían, por el contrario, que la política feminista de identidad y diferencia actuaría en sinergia con las luchas por la igualdad entre los sexos. Pero esa suposición cayó presa del espíritu de los tiempos en general. En el contexto de fin de siglo, el giro hacia el reconocimiento encajó con demasiada facilidad en un ascendente neoliberalismo que solo quería reprimir cualquier recuerdo del igualitarismo social. El resultado fue una trágica ironía histórica. En lugar de llegar a un paradigma más amplio y más rico, capaz de abarcar la redistribución y el reconocimiento, las feministas intercambiaron de hecho un paradigma truncado por otro: un economicismo truncado por un culturalismo truncado.

Hoy, sin embargo, las perspectivas centradas exclusivamente en el reconocimiento carecen de toda credibilidad. En un contexto de creciente crisis capitalista, la crítica de la economía política está recuperando su lugar fundamental en la teoría y en la práctica. Ningún movimiento social serio, y mucho menos el feminismo, puede pasar por alto la evisceración de la democracia y el asalto a la reproducción social que ahora está librando el capital financiero. En estas condiciones, una teoría feminista digna de ese

nombre debe retomar las preocupaciones «económicas» del primer acto, sin descuidar, sin embargo, las percepciones «culturales» del segundo. Pero eso no es todo. No solo deben integrarse entre sí, sino también ambas con un nuevo conjunto de intereses «políticos» puestos de manifiesto por la globalización: ¿cómo podrían las luchas emancipadoras servir para garantizar la legitimidad democrática y ampliar y equilibrar la influencia política, en una época en la que los poderes que dirigen nuestras vidas sobrepasan cada vez más los Estados territoriales? ¿Cómo podrían los movimientos feministas fomentar una participación igual en el ámbito transnacional, a pesar de las pertinaces asimetrías de poder y de las divergentes cosmovisiones existentes? Luchando simultáneamente en tres frentes –llamémoslos redistribución, reconocimiento y representación– el feminismo del tercer acto debe unirse a otras fuerzas anticapitalistas, aunque siga sacando a la luz la continua incapacidad de estas para absorber los hallazgos de décadas de activismo feminista.

El feminismo actual debe, además, mostrarse sensible al contexto histórico en el que opera. Situándonos junto a la constelación de fuerzas políticas más amplia, necesitamos mantener la distancia tanto respecto a los neoliberales obsesionados con el mercado como a quienes pretenden «defender la sociedad» (jerarquía y exclusión incluidas) frente al mercado. Buscando una tercera vía entre Escila y Caribdis, un feminismo digno del tercer acto debe unirse a otros movimientos emancipadores para integrar nuestro interés fundamental por la no dominación con las legítimas preocupaciones de los proteccionistas por la seguridad social, sin descuidar la importancia de la libertad negativa, asociada por lo general con el liberalismo.

Esta, al menos, es la interpretación de la historia reciente que emerge de los ensayos aquí reunidos. Los capítulos que comprenden la primera parte documentan el paso de la socialdemocracia de posguerra al comienzo del feminismo de segunda ola, visto como una corriente del radicalismo de la nueva izquierda. Llenos del embriagador espíritu de las décadas de 1960 y 1970, estos ensayos reflejan la capacidad de los nuevos movimientos sociales para romper los confines de la política continuista practicada en el Estado del bienestar. Ampliar lo político significaba sacar a la luz esos descuidados ejes de la dominación distintos de la clase; sobre todo, aunque no en exclusiva, el género. Igualmente importante, significaba poner de manifiesto el poder ilegítimo que se ocultaba tras los límites habituales del Estado y la economía: en la sexualidad y en la subjetividad, en la domesticidad y en los servicios sociales, en el ámbito académico y en el ocio mercantilizado, en las prácticas sociales de la vida cotidiana.

Nadie mejor que Jürgen Habermas, a quien está dedicado el capítulo I, captó estos impulsos «posmarxianos». Crítico radical de la socialdemocracia de posguerra, Habermas se propuso examinar aspectos del Estado del

bienestar keynesiano que escapaban a los análisis liberales al uso. Evitando el «monismo en torno al trabajo» de sus predecesores de la escuela de Frankfurt, y al mismo tiempo intentando mantener por otros medios la crítica a la cosificación, propuso una reconstrucción de la teoría crítica basándose en la «teoría de la comunicación». El resultado fue un nuevo diagnóstico de los males del capitalismo tardío: la «colonización interna del mundo de la vida por los sistemas». Endémica de la socialdemocracia de posguerra, la colonización se produjo cuando la «racionalidad de los sistemas» se extendió ilegítimamente más allá de su propio campo de acción (la economía de mercado y la Administración del Estado) para alcanzar los «dominios centrales del mundo de la vida» (la familia y la esfera pública política). En ese caso, a medida que la coordinación administrativa sustituía a la interacción comunicativa en ámbitos que requerían la segunda, el Estado del bienestar engendró «patologías sociales». Igualmente importante, esta evolución activó nuevas formas de conflicto social, centradas más en los «principios elementales de las formas de vida» que en la distribución[2]. Coincidiendo con la antipatía de la nueva izquierda al paternalismo burocrático, el diagnóstico de Habermas validaba los intereses «posmaterialistas» de los nuevos movimientos sociales. Superando las críticas liberales a la injusticia distributiva, prometía ampliar nuestra percepción de qué podría ser objeto de ataque político y de cambio emancipador.

No obstante, como sostengo en «¿Qué hay de crítico en la teoría crítica?» (1985), Habermas no logró alcanzar todo el potencial radical de su propia crítica. Al destacar las distinciones analíticas entre lo público y lo privado, la reproducción simbólica y la reproducción material, la integración en sistemas y la integración social, olvidó la connotación sexista de todos ellos y naturalizó las características androcéntricas del orden social. Al carecer de recursos para conceptuar adecuadamente la dominación masculina, acabó sugiriendo que la «juridificación» de los asuntos familiares conducía necesariamente a la colonización; de ahí que los esfuerzos feministas por expandir los derechos de las mujeres y de los niños fuesen problemáticos. La consecuencia fue la de poner en peligro las conclusiones analíticas y los avances prácticos efectuados por el feminismo de la segunda ola.

En general, por lo tanto, el primer capítulo de este libro desarrolla una crítica a un importante crítico de la socialdemocracia desde la izquierda. El capítulo 2, por el contrario, marca el giro a una teoría feminista constructiva. Con el objetivo de poner en práctica las enseñanzas del capítulo anterior, esbozo una crítica de la dinámica estructural y de las tendencias

---

[2] Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action,* esp. capítulo 8, «Marx and the Thesis of Internal Colonization», en vol. 2: *Lifeworld and Systems: A Critique of Functionalist Reason*, Boston, Beacon Press, 1984 [ed. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 2, *Crítica de la razón funcionalista,* Madrid, Taurus, 1987].

conflictivas de las sociedades tardocapitalistas desde una perspectiva de género. «La lucha en torno a las necesidades» (1989) reconsidera el Estado del bienestar reintroduciendo en el discurso la distribución. A partir de las conclusiones de Habermas, el capítulo recurre a una versión del giro lingüístico para elaborar una conceptualización más sólida de la política asociada con el feminismo de la segunda ola. El movimiento clave a este respecto es pasar de la habitual concentración socialdemócrata en los conflictos sobre la satisfacción de necesidades a una nueva concentración democrático-feminista sobre la «política de la interpretación de necesidades». El efecto es el de sustituir el paradigma de la distribución, que plantea un objetivismo monológico de las necesidades básicas, por un paradigma comunicativo sensible al género, que plantee la interpretación de las necesidades como una apuesta política. Este enfoque difiere del de Habermas en un aspecto crucial. En lugar de conceder carta de naturaleza a las ideas hegemónicas sobre lo público y lo privado, considero dichas categorías, también, como objetos de la lucha política, saturados de género y de poder e interpretados discursivamente; y relaciono la politización de las necesidades con los debates feministas sobre dónde y cómo trazar los límites entre «lo político», «lo económico» y «lo doméstico». El objetivo es repolitizar una serie de cuestiones de género que Habermas sacó involuntariamente de la mesa.

«La lucha en torno a las necesidades» también utiliza y reconsidera a otro gran crítico del Estado del bienestar democrático situado en la nueva izquierda: Michael Foucault. Como Foucault, sostengo que la política de las necesidades está implicada en la constitución de posiciones de sujeto, por una parte, y de nuevos conjuntos de experiencia disciplinaria, por otra. Pero a diferencia de él, no doy por supuesto que los profesionales de la asistencia social pública monopolicen la interpretación de las necesidades. Por el contrario, situando los «discursos de los expertos» junto a los «discursos opositores» de los movimientos democratizadores y los «discursos reprivatizadores» de los neoconservadores, busco conflictos entre estas tres formas de «hablar sobre las necesidades». Por lo tanto, allí donde Foucault asumía una única lógica disciplinaria, mi enfoque distingue una pluralidad de lógicas en conflicto, incluidas algunas con potencial emancipador, capaces de enfrentarse a la dominación masculina. Basándose no solo en observaciones empíricas sino también en distinciones normativas, el objetivo de este enfoque es el de guiar a un activismo feminista capaz de transformar la realidad social.

Si «La lucha en torno a las necesidades» traza los contornos del discurso del Estado del bienestar en la década de 1980, el siguiente capítulo examina un término que se volvió fundamental en la de 1990. Escrito en colaboración con la historiadora feminista Linda Gordon, «Genealogía del término

dependencia» (1994) analiza las cambiantes vicisitudes de esa «palabra clave del Estado del bienestar» como un barómetro de los cambiantes vientos políticos. Escrito en el momento de máximo frenesí de «reforma de la asistencia social» en Estados Unidos, cuando los ataques contra la «dependencia respecto a las políticas sociales» dominaban los debates políticos, este ensayo analiza el proceso por el cual esa característica preocupación neoliberal acabó reemplazando al anterior planteamiento socialdemócrata de lucha contra la pobreza.

«Genealogía del término *dependencia*» excava capas enterradas de historia discursiva que siguen pesando en el presente. Analizando las cambiantes configuraciones de la economía política y de la dinámica de género, este capítulo analiza dos giros históricos primordiales en el significado del término «dependencia»: primero, el paso de un uso patriarcal preindustrial en el que la «dependencia» era una condición mayoritaria y no estigmatizada, a un uso industrial moderno de supremacía masculina, que interpretaba un sentido de la «dependencia» específicamente femenino y fuertemente estigmatizado; y segundo, el posterior giro a un uso posindustrial, en el que cada vez más mujeres relativamente prósperas exigen la misma «independencia» que los hombres, mientras que se adjudica un sentido más estigmatizado, aunque todavía feminizado, de la «dependencia» a grupos «anómalos» y considerados «superfluos». De camino, Gordon y yo mostramos que en las reconstrucciones históricas de la «dependencia» influyen enormemente las prácticas racistas, así como los cambios en la organización y el significado del trabajo. Cuestionando supuestos en boga acerca del significado y el atractivo de la «independencia», concluimos esbozando una crítica feminista «transvalorativa» con el objetivo de superar la dicotomía entre dependencia e independencia.

Si el artículo sobre la dependencia proporciona una crítica feminista a los Estados del bienestar de posguerra, el siguiente capítulo pretende visualizar una alternativa feminista. La clave, afirmo en «Tras la desaparición del salario familiar» (1994), es modernizar los obsoletos fundamentos de las actuales soluciones, en especial la presuposición de familias nucleares duraderas y encabezadas por un varón, en las que maridos bien remunerados y con empleo seguro sostienen a esposas desempleadas o con salarios bajos. Esta suposición, que desciende del capitalismo industrial y en la que se basa todavía la política social, se aparta drásticamente de las realidades posindustriales: la coexistencia de diversas formas de familia, el aumento del divorcio y de la soltería, la generalización de la participación de las mujeres en el trabajo asalariado, y la precarización del empleo para todos. Debe ceder el paso, en los futuros Estados del bienestar, a soluciones capaces de institucionalizar la justicia de género.

¿Cómo debería ser, en consecuencia, un Estado del bienestar posindustrial? «Tras la desaparición del salario familiar» evalúa dos supuestos alternativos, ambos considerados feministas. En el primero, la era del salario familiar cedería el paso a la era del «proveedor universal». Presupuesto por los liberales y por las «feministas de la igualdad», este enfoque garantizaría la seguridad social principalmente facilitando que las mujeres obtuvieran un salario, sobre todo, mediante la reforma de los mercados laborales y el establecimiento de servicios de ayuda al empleo, como escuelas infantiles y cuidado de ancianos. En una segunda visión de la sociedad posindustrial, la era del salario familiar daría lugar a la era de la «paridad del cuidador». Preferido por los conservadores y las «feministas de la diferencia», este sistema apoyaría los cuidados no reglados en las familias, especialmente a través de ayudas económicas al cuidador. Estos métodos asumen concepciones divergentes de la justicia de género: mientras que el objetivo del primero es asemejar la vida de las mujeres a como supuestamente es la vida de los hombres en la actualidad, el segundo elevaría los cuidados a la paridad con el rol de proveedor de recursos para el hogar, para «hacer menos costosa la diferencia». Pero ninguno de los enfoques, sostengo aquí, es plenamente satisfactorio. Mientras que el modelo del «proveedor universal» penaliza a las mujeres por no ser como los hombres, el modelo de «paridad del cuidador» las relega a una «ruta de mamá» inferior. Concluyo, en consecuencia, que las feministas deberían desarrollar un tercer modelo –el del «cuidador universal»– que induzca a los hombres a parecerse más a como las mujeres son ahora: personas que combinan el empleo con las responsabilidades de los cuidados primarios. Tratando los actuales patrones de vida de las mujeres como la norma, el objetivo de ese modelo sería el de superar la separación entre el rol de proveedor y el de cuidador. Evitando tanto el laboralismo del «proveedor universal» como el privatismo doméstico de la «paridad del cuidador», el objetivo es aportar justicia de género y seguridad para todos.

En general, por lo tanto, los capítulos que comprenden la primera parte proponen una crítica radical al Estado del bienestar desde la perspectiva feminista. Estos ensayos exudan una optimista sensación de posibilidad expansiva y asumen que los movimientos feministas podrían ayudar a rehacer el mundo, disolviendo las estructuras de supremacía masculina y derrotando las jerarquías de género. Presuponen y radicalizan simultáneamente el imaginario socialista, a fin de validar los esfuerzos de las feministas de segunda ola por expandir la agenda política más allá de los confines de la socialdemocracia. Al repudiar el paternalismo del sistema del bienestar, cambian el foco crítico de la distribución de clase a la injusticia de género entendida en general. Ya sean críticos o constructivos, estos capítulos intentan hacer visible y criticable toda la panoplia

de estructuras y prácticas que impide a las mujeres participar a la par que los hombres en la vida social.

La segunda parte, por el contrario, evidencia un estado de ánimo más sobrio. Escritos en un periodo en el que las energías de la izquierda mermaban, los capítulos aquí incluidos delinean el cambio acaecido desde el feminismo de segunda ola inicial a las políticas de identidad. Al hilo del análisis de las diversas corrientes teóricas feministas, documentan el proceso por el cual el giro cultural pareció devorar a la economía política, a pesar de que debería haberla enriquecido. Asimismo, estos ensayos rastrean la creciente importancia de las reivindicaciones de reconocimiento dentro del activismo feminista. Situando dichas reivindicaciones en el contexto histórico, sondean la aciaga coincidencia del ascenso de las políticas de identidad con el renacimiento del fundamentalismo de libre mercado; y analizan los dilemas a los que las feministas se enfrentaron como resultado. Más en general, la segunda parte diagnostica la contracción de la visión emancipadora a finales de siglo e intenta disipar la mistificación del feminismo cultural con el objetivo de recuperar los mejores análisis del feminismo socialista y combinarlos con una versión no identitaria de la política del reconocimiento. Solo dicho enfoque, sostengo, puede asumir los retos intelectuales y políticos a los que se enfrentan los movimientos feministas en un periodo de hegemonía neoliberal.

«Contra el simbolicismo» (1990) analiza una influyente corriente teórica que involuntariamente ayudó a desviar la imaginación feminista hacia canales culturalistas. A simple vista, por supuesto, nada podía oponerse más a la política de identidad que el psicoanálisis lacaniano, que asocia el deseo de identidad estable con un «registro imaginario» desvalorizado. No obstante, como sostengo aquí, al no cuestionar algunos supuestos básicos del pensamiento lacaniano, los esfuerzos feministas por apropiarse de ese paradigma teórico socavaron inadvertidamente el antiesencialismo declarado por ellos mismos. Asimismo, e igualmente desafortunado, al menospreciar la economía política y evitar el análisis institucional, acabaron coincidiendo con las feministas culturales en convertir el lenguaje y la subjetividad en focos preferidos de la crítica feminista.

«Contra el simbolicismo» revela el carácter contraproducente del feminismo lacaniano. Partiendo de mis anteriores esfuerzos por teorizar la dimensión discursiva de la subordinación de las mujeres y evalúa los méritos relativos de dos planteamientos típico-ideales de la significación: un planteamiento estructuralista, que analiza sistemas o códigos simbólicos, y otro pragmático, que estudia el discurso en cuanto práctica social. Si el objetivo es analizar el funcionamiento de la dominación de género en las sociedades capitalistas y aclarar las perspectivas para superarlo, el enfoque pragmático tiene más que ofrecer.

«Contra el simbolicismo» elabora esta afirmación mediante un análisis crítico de Jacques Lacan (tal y como lo han interpretado las feministas) y de Julia Kristeva. Aunque estos dos pensadores eran considerados en general posestructuralistas, yo sostengo que ambos mantienen el legado estructuralista en aspectos importantes. Así, los esfuerzos feministas por apropiarse de Lacan han fracasado debido a lo que yo denomino el «simbolicismo»: la reificación homogeneizadora de diversas prácticas significativas en un orden simbólico monolítico que todo lo invade y todo lo determina. En el caso de Kristeva, este problema se complica, sin superarlo, con la incorporación de un aspecto «semiótico» antiestructuralista, con la finalidad de historizar «lo simbólico». Lo que consigue es establecer una oscilación sin fin entre dos alternativas igualmente insatisfactorias: en un momento, Kristeva concede carta de naturaleza a una identidad maternal reificada; en otro, anula por completo las identidades de las mujeres.

El debate feminista acerca del esencialismo se aborda más directamente en el capítulo 6. El diagnóstico del marchitamiento de la imaginación feminista efectuado en «La política feminista en la era del reconocimiento» (2001) contempla la progresiva desunión entre reconocimiento y redistribución en la teoría y en la política feministas. Preocupado por la prevalencia de los feminismos culturalistas unilaterales, este ensayo propone unir las mejores observaciones del giro cultural con las perspectivas casi olvidadas, pero aún indispensables, del feminismo socialista. Simultáneamente rechazo las interpretaciones sectarias que tachan esas perspectivas de mutuamente incompatibles y analizo el sexismo como un modo de subordinación bidimensional, arraigado simultáneamente en la economía política y en el orden de estatus de la sociedad capitalista. Para superar la subordinación de género, sostengo, es indispensable combinar una política de reconocimiento feminista con una política de redistribución feminista.

Desarrollar dicha política no es fácil, sin embargo, ya que el género se cruza con otros ejes de subordinación, y las reivindicaciones de justicia de género pueden entrar en conflicto con otras razonablemente legítimas, como el reconocimiento cultural de las minorías. Se deduce que las feministas deberían abandonar las perspectivas «de variable única», que se centran exclusivamente en el género, para favorecer enfoques capaces de abordar los casos difíciles en los que las injusticias se entrecruzan y las reivindicaciones colisionan. Para decidir sobre dichos casos, como el del *hiyab* en Francia, introduzco dos innovaciones conceptuales. Primero, en el plano filosófico normativo, planteo concebir la justicia como *paridad de participación.* Diseñado para detectar dos tipos de obstáculos distintos (económicos y culturales) que impiden a algunas personas participar como iguales en la interacción social, el principio de paridad participativa abarca

ambas dimensiones de la (in)justicia –la (mala) distribución *y* la (falta de) reconocimiento– y nos permite unirlas en un marco común. Segundo, en el plano de la teoría social, propongo sustituir el habitual modelo de reconocimiento basado en la «identidad» por un *modelo de estatus.* Con el objetivo de evitar la tendencia del primero a reificar la identidad y a desplazar las luchas por la redistribución, el modelo de estatus plantea que lo que merece reconocimiento no son las identidades o los contenidos culturales específicos de un grupo, sino la igualdad de rango de los interlocutores en la interacción. Aplicando estos dos conceptos, el capítulo ofrece una nueva interpretación del asunto del pañuelo y una crítica comprensiva a las interpretaciones feministas francesas del término *parité.* Más fundamentalmente, propone una forma de reposicionar la política feminista en la «era del reconocimiento».

El capítulo 7 defiende este enfoque contra las objeciones de Judith Butler. En un ensayo de 1997 titulado «Merely Cultural», Butler intentaba defender a la «izquierda cultural» contra las críticas hechas por mí y otras personas no mencionadas a quienes ella tachaba de «marxistas neoconservadoras»[3]. Insistiendo en que la heteronormatividad es igual de fundamental para el capitalismo que la explotación de clase, Butler rechazaba las teorías que tratan la sexualidad como algo superestructural. A partir de ahí, podría haber pasado a aceptar un modelo que interpretase la «distribución» y el «reconocimiento» como dimensiones cofundamentales de la sociedad capitalista, correspondientes respectivamente a la clase y el estatus, y que analizase el heterosexismo como una forma profundamente arraigada de falta de reconocimiento o subordinación de estatus. Por el contrario, sin embargo, rechazaba la propia distinción entre injusticias culturales y económicas por considerarla una táctica destinada a trivializar el heterosexismo. Butler pretendía haber desmontado mi distinción entre distribución desigual y falta de reconocimiento y argumentaba a continuación que el heterosexismo es tan esencial para el capitalismo que las luchas de LGBT amenazan la existencia de éste.

«Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo» (1997) refuta los argumentos de Butler. Defendiendo un dualismo cuasi weberiano entre estatus y clase, sostengo que el heterosexismo puede ser en todos sus aspectos tan grave y material como los otros perjuicios y sin embargo seguir constituyendo una injusticia relacionada con la falta de reconocimiento, basada en el orden de estatus de la sociedad como algo opuesto a la economía política. Dado que atribuyo la diferenciación entre lo económico y lo cultural al ascenso del capitalismo, sostengo que, lejos de desmontar

---

[3] Judith Butler, «Merely Cultural», *Social Text*, 52-53, 1997, pp. 265-277 [ed. cast.: «El marxismo y lo meramente cultural», *New Left Review*, 2, mayo-junio de 2000, pp. 109-121].

esa distinción, las teóricas feministas deberían historizarla. Observando cambios recientes en la institucionalización de la economía y la cultura, concluyo que las formas de regulación sexual propias del capitalismo tardío solo están relacionadas de manera indirecta con los mecanismos para la acumulación de plusvalor. En consecuencia, las luchas contra la falta de reconocimiento heterosexista no amenazan automáticamente al capitalismo, sino que deben ir ligadas a otras luchas (anticapitalistas). El enfoque resultante revela que en el orden actual existen vacíos que dejan espacio para la práctica emancipadora. Al contrario que el marco establecido por Butler, el mío visibiliza que no existe un isomorfismo de estatus y clase, y pone asimismo de manifiesto las múltiples interpelaciones contradictorias de los sujetos sociales, y los muchos y complejos imperativos morales que motivan las luchas por la justicia social en la actualidad.

En general, por lo tanto, la segunda parte evalúa el estado del imaginario feminista en una época de ascenso del neoliberalismo. Analizando el cambio del primer feminismo de la segunda ola, que intentaba dotar de contenido de género al imaginario socialista, a la política de identidad, que abandonó este último a favor de una política centrada en el reconocimiento, estos artículos proporcionan una sobria explicación de lo que se ha perdido y de lo que se ha ganado. Recelosos de la política de identidad en un periodo de hegemonía neoliberal, su objetivo es el de revitalizar el proyecto de redistribución igualitaria entre sexos en combinación con una política del reconocimiento descosificada. El objetivo general es el de desarrollar nuevas estrategias conceptuales y prácticas para combatir simultáneamente las injusticias de género en la economía y en la cultura. Solo una perspectiva que abarque las dos dimensiones de la injusticia de género puede informar adecuadamente la teorización feminista en la sociedad capitalista.

La tercera parte sitúa la escena en el presente. Hoy, el neoliberalismo está en crisis en todas partes, el culturalismo reductivo está ampliamente desacreditado y el interés feminista por la economía política revive con rapidez. Lo necesario ahora, en consecuencia, es un marco sensible al género y capaz de captar el carácter fundamental de la crisis, así como las perspectivas de alcanzar una resolución emancipadora. Un imperativo es el de conceptualizar la naturaleza polifacética de la crisis actual, que abarca desestabilizaciones simultáneas de las finanzas, la ecología y la reproducción social. Otro es el de trazar los principios elementales de las luchas sociales que están respondiendo a la crisis y remodelando el terreno político en el que operan las feministas. Crucial para ambas empresas es la nueva importancia de las fuerzas transnacionalizadoras, que plantean problemas al «marco westfaliano»: es decir, a la idea antes indiscutida de que el Estado con límites territoriales es la unidad apropiada para reflexionar sobre la justicia y luchar por ella. A medida que la doxa retrocede ante un

poder transnacional intensificado, las luchas feministas también se están internacionalizando. Así, muchas de las suposiciones que fortalecieron anteriores proyectos feministas están siendo cuestionadas, puesto que se ha revelado que son expresiones indefendibles de lo que Ulrich Beck denomina el «nacionalismo metodológico»[4].

Los capítulos que comprenden la tercer parte pretenden desarrollar modelos de teoría feminista capaces de aclarar esta situación. «Replantear la justicia en un mundo en globalización» (2005) observa que la denominada «globalización» está cambiando los principios elementales para el planteamiento de reivindicaciones políticas. Enfrentamientos que solían centrarse principalmente en la cuestión de *qué* se debe en materia de justicia a los miembros de comunidades políticas se convierten ahora rápidamente en disputas sobre *quién* debería considerarse miembro y *cuál* es la comunidad pertinente. No solo está en disputa el fondo de la justicia sino también el *marco.* El resultado es un importante reto a las interpretaciones recibidas, que no ponderan *quién debería contar* en cuestiones de justicia. Para superar el reto, sostengo, la teoría de la justicia debe volverse tridimensional, incorporando la dimensión política de la *representación* junto con la dimensión histórica de la distribución y la dimensión cultural del reconocimiento.

«Replantear la justicia en un mundo en globalización» constituye una importante revisión del modelo desarrollado en los capítulos anteriores. Adaptando la tríada weberiana de clase, estatus y partido, no detecta dos sino tres tipos de obstáculos analíticamente específicos a la paridad de participación en las sociedades capitalistas. Mientras que la distribución saca a primer plano impedimentos arraigados en la economía política, y el reconocimiento revela obstáculos basados en el orden de estatus, la representación conceptúa barreras a la paridad participativa que están atrincheradas en la constitución política de la sociedad. En cuestión aquí están los procedimientos para acotar y resolver conflictos referentes a la injusticia: ¿cómo deben arbitrarse las exigencias de redistribución y reconocimiento? ¿Y quién pertenece al círculo de aquellos con derecho a plantearlas?

Dirigida a aclarar los enfrentamientos acerca de la globalización, esta tercera dimensión «política» de la justicia opera en dos planos diferentes. Por una parte, estudio las «injusticias políticas ordinarias», que surgen internamente, *dentro de* una comunidad política físicamente delimitada, cuando normas de decisión sesgadas afianzan disparidades de voz política entre conciudadanos. Los intentos feministas de establecer cuotas de género en las listas electorales son una respuesta a este tipo de falta

[4] Ulrich Beck, «Toward a New Critical Theory with a Cosmopolitan Intent», *Constellations: An International Journal of Criticla and Democratic Theory*, vol. 10, núm. 4, 2003, pp. 453-468.

de representación en la política ordinaria. Pero eso no es todo. Igualmente importantes, aunque menos conocidas, son las «injusticias metapolíticas», que surgen cuando la división del espacio político *en* entidades políticas físicamente delimitadas presenta erróneamente las injusticias transnacionales como asuntos nacionales. En este caso, los no ciudadanos afectados son erróneamente excluidos de la consideración; como, por ejemplo, cuando las reivindicaciones de los pobres mundiales son desviadas a los campos políticos internos de Estados débiles o fallidos y apartadas de las causas extranjeras de su pobreza. Denominando «carencia de marco» a esta segunda injusticia metapolítica, yo defiendo una teoría poswestfaliana de la justicia democrática que plantee los problemas de los marcos injustos. El resultado es una importante revisión de mi teoría, dirigida a tener en cuenta las inequidades transfronterizas en un mundo globalizado.

El siguiente capítulo aplica este marco tridimensional revisado a la trayectoria histórica del feminismo de segunda ola. Recapitulando de hecho el argumento general de este libro, «El feminismo, el capitalismo y la astucia de la historia» (2009) sitúa la evolución del movimiento en relación con tres momentos diferentes de la historia del capitalismo. Primero ubico los comienzos del movimiento en el contexto del «capitalismo organizado por el Estado». En él contemplo la aparición del feminismo de segunda ola a partir de la nueva izquierda antiimperialista, como reto radical al dominante androcentrismo de las sociedades capitalistas dirigidas por el Estado en la época de posguerra. E identifico la promesa emancipadora fundamental del movimiento con su sentido de la injusticia ampliado y su crítica estructural a la sociedad capitalista. En segundo lugar considero el proceso de evolución del feminismo en el contexto social drásticamente cambiado de ascenso del neoliberalismo. No solo exploro los extraordinarios éxitos del movimiento sino también la inquietante convergencia de algunos de sus ideales con las exigencias de una nueva forma de capitalismo emergente: posfordista, «desorganizado», transnacional. Y sugiero que el feminismo de segunda ola ha aportado inadvertidamente un ingrediente clave a lo que Luc Boltanski y Ève Chiapello denominan «el nuevo espíritu del capitalismo»[5]. Por último, contemplo las perspectivas de reorientar el feminismo en el actual contexto de crisis capitalista, que podrían marcar los comienzos de un giro a una nueva forma de organización social posneoliberal. Examino las perspectivas de reactivar la promesa emancipadora del feminismo en un mundo sacudido por la crisis financiera y las repercusiones políticas concomitantes.

[5] Luc Boltanski y Éve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999; *The New Spirit of Capitalism*, Londres, Verso, 2005 [ed. cast.: *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002].

«El feminismo, el capitalismo y la astucia de la historia» constituye una especie de provocación. Al afirmar que el feminismo ha establecido un peligroso vínculo con el neoliberalismo, este capítulo detecta cuatro grandes paradojas históricas. En primer lugar, la crítica feminista al economicismo socialdemócrata, innegablemente emancipadora en la era del capitalismo organizado por el Estado, ha asumido una valencia más siniestra en el periodo posterior, a medida que encajaba en el interés neoliberal de desviar las luchas socioeconómicas hacia canales culturalistas. En segundo lugar, la crítica feminista al «salario familiar», en otro tiempo pieza central de un análisis radical del androcentrismo capitalista, sirve cada vez más en la actualidad para legitimar un nuevo modo de acumulación de capital, fuertemente dependiente del trabajo remunerado de las mujeres, idealizado en la «familia con dos proveedores». En tercer lugar, la crítica feminista al paternalismo del Estado del bienestar ha convergido involuntariamente con la crítica del neoliberalismo al Estado niñera y con su creciente asunción cínica del microcrédito y las ONG. Por último, los esfuerzos por ampliar el alcance de la justicia de género más allá del Estado-nación están siendo cada vez más resignificados para hacerlos coincidir con las necesidades de gobernanza global del neoliberalismo, ahora que las «femócratas» han entrado en aparatos políticos de Naciones Unidas, la Unión Europea y la «comunidad internacional». En todo caso, una idea que cumplía fines emancipadores en un contexto se volvió ambigua, si no peor, en otro.

¿Dónde deja este argumento al feminismo actual? En el último capítulo, propongo un marco destinado a romper nuestro vínculo peligroso con el neoliberalismo y liberar nuestras energías radicales. Retomando un estudio fundamental sobre la crisis capitalista, «Entre la mercantilización y la protección social» (2010) ofrece una interpretación feminista del clásico de Karl Polanyi, *La gran transformación*, publicado en 1944[6]. Eludiendo el economicismo, este libro analizaba una crisis anterior del capitalismo como una crisis de reproducción social, porque los esfuerzos anteriores por crear una «sociedad de libre mercado» habían debilitado los acuerdos compartidos y las relaciones solidarias que sustentan la vida social. En opinión de Polanyi, dichos esfuerzos resultaron tan destructivos para los sustentos, las comunidades y los hábitats que activaron una lucha secular entre los partidarios del libre mercado y los defensores de la «protección social», que intentaban defender la «sociedad» de las rapiñas del mercado. El resultado final de esta lucha, denominada por él «movimiento doble», fue el fascismo y la Segunda Guerra Mundial.

[6] Karl Polanyi, *The Great Transformation* [1944], 2ª edición, Boston, Beacon Press, 2001 [ed. cast.: *La gran transformación*, Madrid, La Piqueta, 1989].

Sin duda, el diagnóstico de Polanyi es relevante en la actualidad. También nuestra crisis puede analizarse fructíferamente como una «gran transformación» en la que los renovados esfuerzos por liberar los mercados de la reglamentación política están amenazando la reproducción social y levantando una nueva oleada de protesta proteccionista. No obstante, yo sostengo en este artículo que el marco de Polanyi alberga un gran punto ciego. Centrado exclusivamente en los problemas que manan de la mercantilización, su análisis pasa por alto los peligros originados en otras partes de la sociedad «circundante». Como resultado, descuida el hecho de que a menudo las protecciones sociales son vehículos de dominación, dirigidos a afianzar las jerarquías y excluir a «los de fuera». Preocupado abrumadoramente por los enfrentamientos relacionados con la mercantilización, Polanyi oculta disensiones referentes a injusticias arraigadas en la «sociedad» y cifradas en las protecciones sociales.

«Entre la mercantilización y la protección social» pretende corregir este punto ciego. Intentando desarrollar una crítica más amplia, propongo transformar el doble movimiento de Polanyi en un *movimiento triple.* La medida clave a este respecto es introducir un tercer polo de lucha social, que yo denomino «emancipación». Al entrecruzar con su conflicto central entre la mercantilización y la protección social, la emancipación intenta superar formas de dominación arraigadas en la «sociedad», así como las basadas en la «economía». Oponiéndose a las protecciones opresivas sin por ello defender el libre mercado, las filas de la emancipación han incluido tanto a feministas como a miles de millones de personas –campesinos, siervos y esclavos; pueblos sometidos a discriminación racial, colonizados e indígenas– para quienes el acceso a un salario prometía la liberación respecto a una autoridad tradicional. Al situar la emancipación en colisión con la mercantilización y la protección social, el movimiento triple aclara el terreno político en el que actualmente opera el feminismo. Por una parte (en contra de lo planteado por Polanyi), esta figura revela la ambigüedad de la protección social, que a menudo afianza la dominación a pesar de estar contrarrestando los efectos desintegradores de la mercantilización. Por otra parte, sin embargo (en contra de lo establecido por el feminismo liberal predominante), el movimiento triple revela la ambivalencia de la emancipación, que puede disolver la base ética solidaria de la protección social y puede, en consecuencia, promover la mercantilización incluso mientras desmantela la dominación. Sondeando estas ambivalencias, concluyo que las feministas deberían romper ese vínculo peligroso con la mercantilización y forjar una nueva alianza de principios con la protección social. Al hacerlo, podríamos reactivar y ampliar el espíritu insurrecto y anticapitalista de la segunda ola.

La orientación de este volumen, que constituye una recopilación de ensayos escritos a lo largo de un periodo de más de veinticinco años, es a un tiempo retrospectiva y prospectiva. Observando los cambios experimentados por el imaginario feminista desde la década de 1970, ofrece una interpretación de la historia reciente del pensamiento feminista. Al mismo tiempo, sin embargo, mira hacia delante, al feminismo del futuro que ahora está siendo inventado por nuevas generaciones de activistas feministas. Conocedora de los medios digitales y cómoda en el espacio transnacional, pero formada en el crisol de la crisis capitalista, esta generación promete reinventar una vez más la imaginación feminista. Emergiendo del largo y penoso avance por la política de identidad, las feministas jóvenes de esta generación parecen destinadas a invocar una nueva síntesis entre la democracia radical y la justicia social. Combinando la redistribución, el reconocimiento y la representación, buscan transformar un mundo que ya no se parece al sistema internacional westfaliano de Estados soberanos. Enfrentadas a la crisis más grave del capitalismo desde la década de 1930, tienen todos los incentivos para diseñar críticas nuevas y sistemáticas que combinen las conclusiones que persisten del feminismo socialista con las de paradigmas más recientes, como el poscolonialismo y la ecología. Cualquier lección útil que puedan obtener de este libro palidecerá en comparación con las que su autora espera aprender de ellas.

PARTE I

FEMINISMO INSURGENTE: LA CRÍTICA RADICALIZADORA EN LA ERA DE LA SOCIALDEMOCRACIA

I
¿QUÉ HAY DE CRÍTICO EN LA TEORÍA CRÍTICA?
EL CASO DE HABERMAS Y EL GÉNERO*

EN MI OPINIÓN, nadie ha mejorado aún la definición de teoría crítica ofrecida por Marx en 1843: «la autoconciencia por parte del presente de sus luchas y deseos»[1]. Lo que hace tan atractiva esta definición es su carácter directamente político. No reivindica ningún rango epistemológico especial sino que supone por el contrario que, con respecto a la justificación, no hay diferencia filosóficamente interesante entre una teoría de la sociedad crítica y otra acrítica. Pero hay, de acuerdo con esta definición, una diferencia política importante. Una teoría social crítica enmarca su programa de investigación y su marco conceptual con miras a los objetivos y las actividades de aquellos movimientos sociales de oposición con los que tiene una identificación partidista, aunque no carente de sentido crítico. Las cuestiones que plantea y los modelos que diseña están inspirados por esa identificación y ese interés. Así, por ejemplo, si las protestas contra la subordinación de las mujeres figurasen entre las más significativas de una época determinada, una teoría social crítica de ese tiempo tendría como objetivo, entre otras cosas, arrojar luz sobre el carácter y las bases de dicha subordinación. Emplearía categorías y modelos explicativos que revelarían las relaciones de dominación masculina y subordinación femenina, en lugar de ocultarlas. Y revelaría el carácter ideológico de enfoques rivales que ocultan y racionalizan dichas relaciones. En esta situación, por lo tanto, uno de los criterios para evaluar la teoría crítica, una vez sometida a todas las pruebas usuales de validez empírica, sería: ¿en qué medida teoriza la situación y las perspectivas del movimiento feminista? ¿En qué medida ofrece una dilucidación de las luchas y los deseos de las mujeres contemporáneas?

---

* Agradezco a John Brenkman, Thomas McCarthy, Carole Pateman y Martin Schwab los útiles comentarios y críticas; a Dee Marquez y Marina Rosiene su excelente revisión de textos; y al Stanford Humanities Center su apoyo a la investigación.

[1] Karl Marx, «Letter to A. Ruge, September 1843», en *Karl Marx: Early Writings*, Nueva York, Vintage Books, 1975, p. 209 [ed. cast.: «Carta a Arnold Ruge, septiembre de 1843», Marxists Internet Archive, abril de 2008].

En este artículo doy por supuesta la concepción de la teoría crítica que acabo de esbozar. Asimismo, tomaré como situación actual del presente el supuesto que acabo de delinear como hipotético. Basándome en estos presupuestos, quiero examinar la teoría social crítica elaborada por Jürgen Habermas en *Teoría de la acción comunicativa* y otros escritos recientes relacionados con ésta[2]. Quiero analizar esta obra desde el punto de vista de las siguientes cuestiones: en qué proporciones y en qué aspectos la teoría de Habermas aclara y/o mistifica las bases de la dominación masculina y la subordinación femenina en las sociedades modernas. ¿En qué proporciones y en qué aspectos cuestiona y/o reproduce las racionalizaciones ideológicas imperantes de la dominación y la subordinación mencionadas? ¿En qué medida se pone o puede ponerse al servicio de la autoaclaración de las luchas y los deseos de los movimientos feministas? ¿En resumen, con respecto al género, qué es crítico y qué no lo es en la teoría social de Habermas?

Se trataría de una empresa bastante sencilla de no ser por una cosa. Aparte de un breve análisis sobre el feminismo, al que considera un «nuevo movimiento social» (un análisis que consideraré en breve), Habermas no dice prácticamente nada acerca del género en *La teoría de la acción comunicativa.* Dada mi perspectiva de la teoría crítica, ésta es una carencia grave, pero no necesariamente se interpondrá en el tipo de investigación que propongo. Solo hace falta interpretar la obra desde el punto de vista de una ausencia; extrapolar lo que Habermas dice y lo que no dice; reconstruir cómo podrían ser los diversos asuntos que atañen a las feministas desde la perspectiva de Habermas si él los hubiese escogido como tema.

He aquí, por lo tanto, los pasos que seguiré. En la primera parte de este ensayo, examinaré algunos elementos del marco socioteórico de Habermas para ver cómo tiende a presentar la crianza de los hijos y la moderna familia nuclear, reducida y encabezada por el varón. En la segunda parte, consideraré cómo explica las relaciones entre las esferas pública y privada de la vida en las sociedades capitalistas clásicas, y reconstruiré la connotación de género no planteada por él. En la tercera parte, por último, examinaré el análisis

---

[2] Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1: *Reason and the Rationalization of Society*, Boston, Beacon Press, 1984, y *Theorie des Kommunikativen Handelns*, vol. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1981 [ed. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1987]. Me basaré también en algunas otras obras de Habermas, en especial, *Legitimation Crisis*, Boston, Beacon Press, 1975 [ed. cast.: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975]; «Introduction», en Jürgen Habermas (ed.), *Observations on «The Spiritual Situation of the Age»: Contemporary German Perspectives*, Cambridge (MA), MIT Press, 1984; y «A Reply to my Critics», en David Held y John B. Thompson (eds.), *Habermas: Critical Debates*, Cambridge (MA), MIT Press, 1982. Me basaré igualmente en dos útiles sinopsis de este material: Thomas McCarthy, «Translator's Introduction», en J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, cit., pp. v-xxxvii; y John B. Thompson, «Rationality and Social Rationalisation: An Assessment of Habermas's Theory of Communicative Action», *Sociology*, vol. 17, núm. 2, 1983, pp. 287-294.

que Habermas hace de la dinámica, las tendencias a las crisis y los potenciales de conflicto específicos del capitalismo en el actual Estado del bienestar occidental, para ver si arroja luz sobre las luchas feministas contemporáneas.

1. El marco socioteórico: una interrogación feminista

Permítaseme empezar considerando dos distinciones fundamentales en el marco categorial socioteórico de Habermas. La primera es la distinción entre la reproducción simbólica y la reproducción material de las sociedades. Por una parte, afirma Habermas, las sociedades deben reproducirse materialmente: deben conseguir regular el intercambio metabólico de los grupos de individuos biológicos con un entorno físico no humano y con otros sistemas sociales. Por otra parte, las sociedades deben reproducirse simbólicamente: deben mantener y transmitir a los nuevos miembros normas y patrones de interpretación lingüísticamente elaborados que sean constitutivos de identidades sociales. Para Habermas, la reproducción material se garantiza mediante el «trabajo social». La reproducción simbólica, por el contrario, comprende la socialización de los jóvenes, la cimentación de la solidaridad de grupo, y la transmisión y ampliación de las tradiciones culturales[3].

Esta distinción entre reproducción simbólica y material es en primer lugar funcional. Distingue dos funciones diferentes que deben cumplirse de manera más o menos adecuada para que una sociedad sobreviva y perdure. Al mismo tiempo, sin embargo, Habermas utiliza la distinción para clasificar prácticas y actividades sociales existentes. Éstas se distinguen de acuerdo con cuál de las dos funciones se les asignan exclusiva o principalmente. Así, en las sociedades capitalistas, Habermas considera actividades de reproducción material aquellas actividades y prácticas que componen la esfera del trabajo remunerado puesto que, en su opinión, son «trabajo social» y cumplen la función de la reproducción material. En contraste, las actividades y las prácticas de criar a los hijos, que en nuestra sociedad son efectuadas sin remuneración por las mujeres en la esfera doméstica –llamémoslas «trabajo no remunerado de las mujeres en la crianza de los hijos»– se consideran actividades de reproducción simbólica, puesto que en opinión de Habermas cumplen la labor de socialización y la función de la reproducción simbólica[4].

---

[3] J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 2, cit., pp. 214, 217, 348-349; J. Habermas, *Legitimation Crisis,* cit., pp. 8-9; Th. McCarthy, «Translator's Introduction», cit., pp. xxv-xxvii; J. B. Thompson, «Rationality and Social Rationalisation: An Assessment of Habermas' Theory of Communicative Action», cit., p. 285.

[4] J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 2, cit., p. 208; J. Habermas, «A Reply to my critics», cit., pp. 223-225; Th. McCarthy, «Translator's Introduction», cit., pp. xxiv-xxv.

Vale la pena señalar que la distinción que Habermas hace entre reproducción simbólica y material está abierta a dos interpretaciones diferentes. La primera toma las dos funciones como dos tipos naturales y objetivamente distintos con los que tanto las prácticas sociales reales como la organización de hecho de actividades en una sociedad dada pueden corresponderse de manera más o menos fidedigna. Desde este punto de vista, las prácticas de crianza de los hijos están simplemente, en sí y por sí, orientadas a la reproducción simbólica, mientras que las prácticas que producen comida y objetos se ocupan, por su naturaleza esencial, de la reproducción material. Y la moderna organización social capitalista –a diferencia, pongamos, de la de las sociedades arcaicas– sería un fiel reflejo de la distinción entre ambos tipos naturales, puesto que separa estas prácticas institucionalmente. Esta interpretación de «tipos naturales», como la denominaré, choca con otra interpretación posible, que denominaré «contextual-pragmática». Esta última no consideraría que las prácticas de crianza de los hijos estén inherentemente orientadas a la reproducción simbólica. Sin embargo, ofrecería la posibilidad de considerarlas útilmente, en determinadas circunstancias y dados ciertos fines, desde ese punto de vista, si, por ejemplo, alguien desease protestar contra el punto de vista dominante, en una cultura política sexista, de acuerdo con el cual esta ocupación tradicionalmente femenina es meramente instintiva, natural y ahistórica.

Ahora quiero sostener que la interpretación de tipos naturales es conceptualmente inadecuada y potencialmente ideológica. No es cierto que las prácticas de crianza de los hijos cumplan fines de reproducción simbólica, como algo opuesto a la reproducción material. Ciertamente, comprenden la enseñanza de la lengua y la iniciación en las costumbres sociales, pero también la alimentación, la higiene y la protección contra daños físicos. Ciertamente, regulan las interacciones de los niños con otras personas, pero también sus interacciones con la naturaleza física (en forma, por ejemplo, de leche, gérmenes, suciedad, excremento, climatología y animales). En resumen, no solo está en juego la construcción de las identidades sociales de los niños sino también la supervivencia biológica de estos. Y en consecuencia, por lo tanto, pertenecen a la supervivencia biológica de las sociedades. Así, la crianza de los hijos no es *per se* una actividad de reproducción simbólica; es igualmente, y al mismo tiempo, una actividad de reproducción material. Es lo que podríamos llamar una actividad de «aspecto dual»[5].

Pero lo mismo puede decirse de las actividades institucionalizadas en el trabajo capitalista remunerado moderno. Cierto que la producción de comida y objetos contribuye a la supervivencia biológica de los miembros de la sociedad, pero dicha producción también reproduce al mismo tiempo

[5] Agradezco a Martin Schwab la expresión «actividad de aspecto dual»

identidades sociales. No solo se producen alimentos y vivienda en sí mismos, sino también formas de alimentación y vivienda culturalmente elaboradas y con significados sociales transmitidos simbólicamente. Asimismo, dicha producción tiene lugar a través de relaciones sociales culturalmente elaboradas y prácticas sociales transmitidas simbólicamente y regidas por normas. Tanto los contenidos como los resultados de estas prácticas sirven para formar, mantener y modificar las identidades sociales de personas directamente implicadas e indirectamente afectadas. Solo tenemos que pensar en una actividad como la programación informática remunerada en el sector farmacéutico estadounidense para apreciar el carácter profundamente simbólico del «trabajo social». Así, dicho trabajo, como la crianza no asalariada de los niños, es una actividad de «aspecto dual»[6].

Esto permite deducir que la distinción entre el trabajo femenino no remunerado de criar a los niños y otras formas de trabajo desde el punto de vista de la reproducción no puede constituir una distinción de tipos naturales. Si, llegado el caso, hubiese que efectuarla, debería hacerse como una distinción pragmático-contextual, con el objeto de centrarse en lo que en cada caso no es más que un aspecto de un fenómeno de aspecto dual. Y esto, a su vez, debe encontrar su justificación en relación con fines de análisis y descripción específicos, fines en sí mismos susceptibles de análisis y evaluación, y que necesitan, por lo tanto, ser justificados mediante la argumentación.

---

[6] Podría argumentarse que la distinción categorial de Habermas entre «trabajo social» y «socialización» ayuda a superar el androcentrismo del marxismo ortodoxo. El marxismo ortodoxo solo admitía un tipo de actividad históricamente significativa: «producción» o «trabajo social». Asimismo, entendía esa categoría androcéntricamente y por lo tanto excluía de la historia la crianza no remunerada de los hijos por parte de las mujeres. Por el contrario, Habermas admite dos tipos de actividad históricamente significativa: el «trabajo social» y las actividades «simbólicas» que incluyen, entre otras, la crianza de los niños. Así, consigue incluir en la historia la actividad no remunerada de las mujeres. Aunque esto constituye una mejora, no basta para solucionar las cosas. En el mejor de los casos, conduce a lo que ha venido a denominarse «teoría de los sistemas duales», un enfoque que plantea dos «sistemas» distintos de actividad humana y, en consecuencia, dos «sistemas» distintos de opresión: el capitalismo y la dominación masculina. Pero esto es engañoso. No son, de hecho, dos sistemas distintos sino, por el contrario, dos dimensiones profundamente entremezcladas de una única formación social. Para entender esa formación social, una teoría crítica necesita un solo conjunto de categorías y conceptos que integren internamente el género y la economía política (quizá también la raza). Una exposición clásica de la teoría de sistemas duales es la de Heidi Hartmann, «The Unhappy marriage of Marxism and Feminism: Toward a More Progressive Union», en Lydia Sargent (ed.), *Women and Revolution,* Boston, South End Presss, 1981. Se puede encontrar una crítica a la teoría de sistemas duales en Iris Young, «Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of Dual Systems Theory», en *ibid.*; y «Socialist Feminism and the Limits of Dual Systems Theory», *Socialist Review*, vols. 50-51, 1980, pp. 169-180. En la segunda y la tercera partes de este artículo, desarrollo argumentos y líneas de análisis basados en conceptos y categorías que integran internamente el género y la economía política (véase la nota 30). Éste podría considerarse un enfoque de «sistema único». Sin embargo, me parece una clasificación engañosa porque, para empezar, no considero que el mío sea principal o exclusivamente un enfoque de «sistemas». Por el contrario, como Habermas, intento relacionar enfoques estructurales (en el sentido de objetivadores) e interpretativos sobre el estudio de las sociedades. A diferencia de él, sin embargo, no lo hago dividiendo la sociedad en dos componentes, «sistema» y «mundo de la vida». Véase más adelante este mismo apartado, en especial la nota 14.

Pero si no es así, la clasificación de tipos naturales que considera la crianza de los niños como reproducción simbólica y otros trabajos como reproducción material es potencialmente ideológica. Podría usarse, por ejemplo, para legitimar la separación institucional, en las sociedades capitalistas, entre la crianza de los niños y el trabajo remunerado, una separación que muchas feministas consideramos un componente fundamental de las actuales formas de subordinación de las mujeres. Podría usarse, en combinación con otras suposiciones, para legitimar el confinamiento de las mujeres en una «esfera separada». En breve consideraré si Habermas lo usa de este modo.

El segundo componente del marco categorial de Habermas que quiero examinar es la distinción entre «contextos de acción integrados socialmente» y «contextos de acción integrados sistémicamente». Los contextos de acción integrados socialmente son aquellos en los que diferentes agentes coordinan entre sí sus acciones por referencia a alguna forma de consenso intersubjetivo explícito o implícito acerca de las normas, los valores y los fines, un consenso basado en el discurso y en la interpretación lingüísticos. Por contraste, los contextos de acción integrados sistémicamente son aquellos en los que las acciones de diferentes agentes están coordinadas entre sí por el entrelazamiento funcional de consecuencias inesperadas, mientras que cada acción individual está determinada por cálculos interesados de maximización de la utilidad típicamente manifestados en los lenguajes –o, como dice Habermas, en los «medios»– del dinero y el poder[7]. Habermas considera que el sistema económico capitalista es el ejemplo paradigmático

[7] J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, cit., pp. 85, 87-88, 101, 342, 357-360; *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 2, cit., p. 179; *Legitimation Crisis,* cit., pp. 4-5; «A Reply to my Critics», cit., pp. 234, 237, 264-265; Th. McCarthy, «Translator's Introduction», cit., pp. ix, xv-xxx. Al presentar la distinción entre contextos de acción integrados sistémicamente e integrados socialmente, me baso en la terminología de *Legitimation Crisis* y estoy modificando la terminología de la *Teoría de la acción comunicativa.* O, mejor dicho, estoy seleccionando uno de los diversos usos desplegados en esta última obra. En ella, Habermas se refiere a menudo a lo que yo he denominado «acción socialmente integrada» como «acción comunicativa». Pero esto da lugar a confusión. Porque también utiliza esta expresión en otro sentido más estricto, a saber, para las acciones en las que la coordinación se produce solo por consenso alcanzado mediante diálogo (véase más adelante en este mismo apartado). Para evitar repetir la equivocación de Habermas sobre la «acción comunicativa», adopto la siguiente terminología: reservo la expresión «acción alcanzada comunicativamente» para las acciones coordinadas por consenso explícito, reflexivo y alcanzado mediante el diálogo. Contrasto dicha acción, en primer lugar, con la «acción garantizada normativamente», o con acciones coordinadas mediante consenso tácito, prerreflexivo y otorgado previamente (véase más adelante, en este mismo apartado). Considero que las acciones «alcanzadas comunicativamente» y «garantizadas normativamente» son subespecies de lo que aquí denomino «acción socialmente integrada», o acciones coordinadas por una forma cualquiera de consenso de normas. Esta última categoría, a su vez, contrasta con la acción «integrada en el sistema» o las acciones coordinadas por el entrelazamiento funcional de consecuencias no intencionadas, determinadas por cálculos egocéntricos en los medios del dinero y el poder, y que poco o ningún consenso de cualquier tipo implican. Estas decisiones terminológicas no representan un excesivo alejamiento del uso dado por Habermas; él mismo, de hecho, utiliza con frecuencia estos términos en los sentidos que yo he especificado. Representan, por el contrario, una estabilización o una sistematización del uso hecho por él.

de un contexto de acción integrado sistémicamente. Por el contrario, piensa que la moderna familia nuclear y reducida es un caso de contexto de acción integrado socialmente[8].

Esta distinción es muy compleja, y comprende seis elementos conceptuales que considero analíticamente distintos: funcionalidad, intencionalidad, lingüisticidad, consensualidad, normatividad y estrategicidad. Sin embargo, tres de ellos –funcionalidad, intencionalidad y lingüisticidad– están patentemente operativos en casi todos los grandes contextos de acción social y por lo tanto pueden dejarse a un lado. Ciertamente, tanto en el lugar de trabajo capitalista como en la moderna familia nuclear reducida, las consecuencias de las acciones pueden entrelazarse funcionalmente de maneras no planeadas por los agentes. De igual modo, en ambos contextos, los agentes coordinan sus acciones entre sí de manera consciente e intencionada. Por último, en ambos contextos, los agentes coordinan entre sí sus acciones en el lenguaje y a través de él[9]. Supongo, por lo tanto, que la distinción de Habermas gira de hecho en torno a los elementos de consensualidad, normatividad y estrategicidad.

De nuevo, distinguiré dos posibles interpretaciones de la posición de Habermas. La primera considera el contraste entre los dos tipos de contextos de acción como una diferencia absoluta. Desde este punto de vista, los contextos integrados sistémicamente no implicarían ninguna consensualidad o referencia a normas y valores morales, mientras que los contextos integrados socialmente no implicarían absolutamente ningún cálculo estratégico en los medios del dinero y el poder. Esta interpretación de «diferencias absolutas» está en desacuerdo con otra posibilidad, que considera el contraste, por el contrario, como una diferencia de grado. De acuerdo con esta segunda interpretación, los contextos integrados sistémicamente implicarían cierta consensualidad y referencia a normas y valores sociales, aunque menos que los contextos socialmente integrados; de igual modo, los contextos integrados socialmente implicarían ciertos cálculos estratégicos en los medios del dinero y el poder, aunque menos que los contextos integrados sistémicamente.

---

[8] J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, cit., pp. 341, 357-359; J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 2, cit., pp. 256, 266; Th. McCarthy, «Translator's Introduction», cit., p. xxx.

[9] A este respecto sigo los argumentos de Thomas McCarthy. Él sostenía, en «Complexity and Democracy, or the Seducements of Systems Theory», *New German Critique*, vol. 35, primavera-verano de 1985, pp. 27-55, que las burocracias administrativas del Estado no pueden distinguirse de las asociaciones políticas democráticas participativas por razones de funcionalidad, intencionalidad y lingüisticalidad, puesto que estas tres características se encuentran en ambos contextos. Para McCarthy, la funcionalidad, la intencionalidad y la lingüisticidad no son mutuamente excluyentes. Sus argumentos me parecen convincentes. No hallo la razón de por qué no van a aplicarse también al lugar de trabajo capitalista y a la moderna familia nuclear reducida.

Yo quiero argumentar que la interpretación de diferencias absolutas es demasiado extrema como para resultar útil para la teoría social y que, asimismo, es potencialmente ideológica. En pocos contextos humanos, o ninguno, están las acciones coordinadas de manera absolutamente no consensuada y absolutamente no normativa. Por muy moralmente dudoso que sea el consenso, y por muy problemático que sea el contenido y el estatus de las normas, prácticamente todo contexto de acción humano implica cierta forma de ambos. En el mercado capitalista, por ejemplo, se producen intercambios estratégicos que maximizan la utilidad sobre un horizonte de significados y normas intersubjetivamente compartidos; los agentes suscriben por lo general, al menos de manera tácita, algunas nociones de reciprocidad sostenidas comúnmente y algunas concepciones compartidas acerca de los significados sociales de los objetos, incluido acerca de qué tipo de cosas son intercambiables. De modo similar, en el lugar de trabajo capitalista, gerentes y subordinados, así como compañeros de trabajo, coordinan normalmente sus acciones hasta cierto punto de manera consensuada y con referencia explícita o implícita a suposiciones normativas, aunque ese consenso pueda haberse alcanzado de manera injusta y las normas sean incapaces de soportar un análisis crítico[10]. Así, el sistema económico capitalista tiene una dimensión moral y cultural.

De modo similar, pocos contextos de acción humanos, o ninguno, están completamente desprovistos de cálculo estratégico. En la actualidad se considera, por ejemplo, que los rituales de don en sociedades no capitalistas, en otro tiempo considerados verdaderos crisoles de solidaridad, tienen una significativa dimensión estratégica y calculadora, representada en el medio del poder, aunque no en el del dinero[11]. Y, como sostendré con más detalle, la moderna familia nuclear y reducida no carece de cálculos estratégicos individuales e interesados en ambos medios. Estos contextos de acción, por lo tanto, aunque no cuentan oficialmente como económicos, tienen una dimensión estratégica y económica.

---

[10] También a este respecto me baso en Th. McCarthy, *ibid.* Él sostiene que en las burocracias administrativas del Estado moderno, los gestores deben a menudo tratar de manera consensuada con sus subordinados. Sostengo que éste es también el caso en las empresas y en las corporaciones.

[11] Véase, por ejemplo, el brillante e influyente análisis de Pierre Bourdieu sobre el don en *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Ginebra, Droz,1972 [ed. ingl.: *Outline of a Theory of Practice*, Nueva York, Cambridge University Press, 1977]. Al recuperar la dimensión del tiempo, Bourdieu revisa sustancialmente la explicación clásica dada por Marcell Mauss en *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 1967 [ed. cast.: *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Madrid, Katz, 2009]. Trabajos revisionistas sobre antropología económica cultural son los de Arjun Appadurai, *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective,* Cambridge, Cambridge University Press, 1986, en especial el capítulo titulado «Commodities and the Politics of Value».

Así, la interpretación de diferencias absolutas no es muy útil en la teoría social. No distingue entre la economía capitalista –llamémosla «la economía oficial»– y la actual familia nuclear reducida. En realidad, ambas instituciones son mezclas de consensualidad, normatividad y estrategicidad. Para distinguirlas con respecto al modo de acción-integración, la distinción debe establecerse como una diferencia de grado. Debe girar en torno al lugar, las proporciones y las interacciones de los tres elementos dentro de cada una.

Pero si es así, la clasificación de diferencias absolutas que considera la economía oficial como un contexto de acción integrado en el sistema y la familia moderna como un contexto de acción socialmente integrado es potencialmente ideológica. Podría usarse, por ejemplo, para exagerar las diferencias y ocultar las similitudes entre ambas instituciones o para construir una oposición ideológica que plantee la familia como el «negativo», el «otro» complementario de la esfera económica (oficial), un «refugio en un mundo despiadado».

¿Cuál de estas posibles interpretaciones de las dos distinciones opera en la teoría social de Habermas? Él asegura que entiende la distinción de reproducción de acuerdo con la interpretación contextual pragmática y no con la de tipos naturales[12]. De igual modo, afirma que la distinción entre contextos de acción marca una diferencia de grado, no una diferencia absoluta[13]. Sin embargo, yo propongo entrecomillar estas afirmaciones y examinar lo que Habermas hace de hecho con estas distinciones.

Habermas proyecta la distinción entre contextos de acción sobre la distinción entre funciones de reproducción para obtener una definición de la modernización social y una imagen de la estructura institucional de las sociedades modernas. Sostiene que las sociedades modernas difieren de las premodernas en que separan algunas de sus funciones de reproducción material de las simbólicas y entregan las primeras a dos instituciones especializadas –la economía (oficial) y el Estado administrativo– que están integradas sistémicamente. Al mismo tiempo, las sociedades modernas sitúan estos «subsistemas» en el entorno social más amplio mediante el desarrollo de otras dos instituciones que se especializan en la reproducción simbólica y están socialmente integradas: la moderna familia nuclear reducida o «esfera privada» y el espacio de participación política, debate y

---

[12] J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 2, cit., pp. 348-349; Th. McCarthy, «Translator's Introduction», cit., pp. xxvi-xxvii. Las expresiones «contextual pragmática» y «tipos naturales» son mías, no de Habermas.

[13] J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*,vol. 1, cit., pp. 94-95, 101; J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* vol. 2, cit., pp. 348-349; «A Reply to My Critics», cit., pp. 227, 237, 266-268; *Letigimation Crisis,* cit., p. 10; Th. McCarthy, «Translator's Introduction», cit., pp. xxvi-xxvii. Las expresiones «diferencia absoluta» y «diferencia de grado» son mías, no de Habermas.

formación de opinión, o «esfera pública», que unidas constituyen los dos «órdenes institucionales del mundo de la vida moderno». Así, las sociedades modernas «desacoplan» o separan lo que Habermas considera dos aspectos distintos, aunque previamente indiferenciados, de la sociedad: el «sistema» y el «mundo de la vida». Y así, en su opinión, la estructura institucional de las sociedades modernas es dual. Por un lado, se sitúan los órdenes institucionales del mundo de la vida moderno: los ámbitos socialmente integrados que se especializan en la reproducción simbólica (es decir, en la socialización, la formación de solidaridad y la transmisión cultural). Por otro, se sitúan los sistemas: los ámbitos integrados sistémicamente, especializados en la reproducción material. Por un lado, la familia nuclear y la esfera pública. Por otro, la economía capitalista (oficial) y el Estado administrativo moderno[14].

¿Cuáles son las percepciones críticas y los puntos débiles de este modelo? Atendiendo primero a la cuestión de su adecuación empírica, centrémonos, por ahora, en el contraste entre «la esfera privada del mundo de la vida» y el sistema económico (oficial). Téngase en cuenta que este aspecto de la división categorial de Habermas entre instituciones del sistema e instituciones del mundo de la vida refleja fielmente la separación institucional entre la familia y la economía oficial, el hogar y el lugar de trabajo remunerado, en las sociedades capitalistas dominadas por el varón. Tiene a primera vista cierto asidero en la realidad social empírica. Pero considérese, también, que caracterizar la familia como un ámbito de reproducción simbólica socialmente integrado y el puesto de trabajo como un ámbito de reproducción material integrado en el sistema tiende a exagerar las

---

[14] J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, cit., pp. 72, 341-342; 359-360; J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* vol. 2, cit., p. 179; «A Reply to my Critics», cit., pp. 268, 279-280; *Legitimation Crisis,* cit., pp. 20-21; Th. McCarthy, «Translator's Introduction», cit., pp. xxviii-xxix. J. B. Thompson, «Rationality and Social Rationalisation: An Assessment of Habermas's Theory of Communicative Action», cit., pp. 285, 287. Debería señalarse que en *Teoría de la acción comunicativa,* Habermas establece el contraste entre sistema y mundo de la vida en dos sentidos distintos. Por una parte, los contrasta como dos perspectivas metodológicas diferentes sobre el estudio de las sociedades. La perspectiva del sistema es objetivadora y «exteriorista», mientras que la perspectiva del mundo de la vida es hermenéutica e «interiorista». En principio, ambas pueden aplicarse al estudio de cualquier conjunto dado de fenómenos sociales. Habermas sostiene que ninguna de ellas es adecuada por sí sola. En consecuencia intenta desarrollar una metodología que combine ambas. Por otra parte, Habermas también contrasta sistema y mundo de la vida de otro modo, a saber, como dos tipos de instituciones diferentes. Es este segundo contraste entre sistema y mundo de la vida el que me ocupa aquí. No trato explícitamente el primero en este ensayo. Me atrae la intención metodológica general de Habermas de combinar o enlazar enfoques estructurales (en el sentido de objetivadores) e interpretativos en el estudio de las sociedades. No creo, sin embargo, que esto pueda hacerse asignando propiedades estructurales a un conjunto de instituciones (la economía oficial y el Estado) y propiedades interpretativas a otro (la familia y la «esfera pública»). Sostengo, por el contrario, que todas estas instituciones tienen dimensiones estructurales e interpretativas y que todas deberían ser estudiadas estructural y hermenéuticamente. He intentado desarrollar un método que cubra estos deseos en el capítulo 2 de este libro, «El debate sobre las necesidades».

diferencias y ocultar las similitudes entre ellos. Entre otras cosas, desvía la atención del hecho de que el hogar, como el lugar de trabajo remunerado, es un lugar de trabajo, si bien no remunerado y a menudo no reconocido. De igual modo, oculta el hecho de que en el lugar de trabajo remunerado, como en el hogar, las mujeres están asignadas a ocupaciones normalmente sexualizadas, de servicios, distintivamente femeninas, que constituyen de hecho guetos. Por último, no enfoca el hecho de que en ambas esferas las mujeres están subordinadas a los hombres.

Asimismo, esta caracterización presenta la familia nuclear encabezada por el varón, a modo de orden institucional socialmente integrado del mundo de la vida moderno, como si tuviese solo una relación extrínseca e incidental con el dinero y el poder. Estos «medios» se consideran definitorios de las interacciones que se producen en la economía oficial y en la administración estatal, pero solo incidentales en las intrafamiliares. Pero esta suposición es contrafáctica. Las feministas han demostrado mediante análisis empíricos sobre la toma de decisiones, el manejo de la economía y el maltrato a las mujeres en las familias contemporáneas que las familias están profundamente impregnadas por el dinero y el poder. Espacios de cálculo egocéntrico, estratégico e instrumental, los hogares son también lugares de intercambio (habitualmente en régimen de explotación) de servicios, trabajo, dinero en efectivo y relaciones sexuales, así como de coerción y violencia[15]. Pero el modo en el que Habermas contrasta la familia moderna con la economía capitalista oficial tiende a ocultar todo esto. Pasa por alto las diferencias entre estas instituciones y bloquea la posibilidad de analizar las familias en cuanto sistemas económicos; es decir, en cuanto ámbitos de trabajo, intercambio, cálculo, distribución y explotación. O bien, en la medida en que Habermas reconoce que las familias pueden contemplarse como sistemas económicos, su marco da a entender que esto se debe a la intrusión o a la invasión de fuerzas extrañas: a la «colonización» de la familia por la economía (oficial) y el Estado. También ésta, sin embargo, es una proposición dudosa, que analizaré con detalle en la tercera parte de este artículo.

En general, por lo tanto, el modelo de Habermas presenta algunas deficiencias empíricas. No enfoca algunas dimensiones de la dominación masculina en las sociedades modernas. Sin embargo, su marco sí ofrece un recurso conceptual adecuado para entender otros aspectos de esa dominación. Obsérvese que Habermas subdivide la categoría de contextos de acción socialmente integrados en otras dos subcategorías. Un extremo comprende las formas de acción socialmente integrada «normativamente

[15] Véanse, por ejemplo, Barrie Thorne y Marilyn Yalom (eds.), *Rethinking the Family: Some Feminist Questions,* Nueva York y Londres, Longman, 1982; y Michèle Barrett y Mary McIntosh, *The Anti-Social Family,* Londres, Verso, 1982.

garantizadas». Dicha acción está coordinada de acuerdo con un consenso convencional, prerreflexivo y considerado obvio acerca de los valores y los fines, consenso arraigado en la interiorización precrítica de la socialización y la tradición cultural. El otro extremo del contraste hace referencia a formas de acción socialmente integrada «adquiridas comunicativamente». Dicha acción se coordina sobre la base de entendimientos explícitos y reflexivamente alcanzados, en los que el acuerdo se obtiene mediante un debate no restringido en condiciones de libertad, igualdad y equidad[16]. Esta distinción, que es una subdistinción dentro de la categoría de acción socialmente integrada, proporciona a Habermas ciertos recursos críticos para analizar la moderna familia nuclear, reducida y encabezada por el varón. Dichas familias pueden considerarse contextos de acción normativamente garantizados, no comunicativamente alcanzados; es decir, contextos en los que las acciones se basan (en ocasiones) en el consenso y los valores compartidos, pero en los que dicho consenso es de dudosa autenticidad por ser prerreflexivo o porque se alcanza mediante un diálogo viciado por la inequidad, la coerción o la desigualdad.

¿En qué medida consigue la distinción entre contextos de acción normativamente garantizados y contextos de acción comunicativamente alcanzados superar los problemas antes descritos? Solo parcialmente, pienso. Por una parte, esta distinción es moralmente significativa y empíricamente útil. La idea de un contexto de acción normativamente garantizado encaja bien en la reciente investigación sobre patrones de comunicación entre maridos y esposas. Esta investigación demuestra que los hombres tienden a controlar las conversaciones, determinar de qué temas se trata, mientras que las mujeres hacen más «trabajo de interacción», como plantear preguntas y proporcionar apoyo verbal[17]. La investigación revela también diferencias en los usos que hombres y mujeres hacemos de las dimensiones corporales y gestuales del habla, diferencias que confirman la dominación de los hombres y la subordinación de las mujeres[18]. Así, la distinción de Habermas nos permite captar algo importante acerca de la dinámica intrafamiliar. Lo que se recalca de manera insuficiente, sin embargo, es que las acciones coordinadas por consenso garantizado normativamente en la familia nuclear encabezada por el hombre son acciones reguladas por el poder. Me parece un grave error restringir el uso del término «poder» a los

---

[16] J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, cit., pp. 85-86, 88-90, 101, 104-105; *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 2, cit., p. 179; Th. McCarthy, «Translator's Introduction», cit., pp. ix, xxx. Al presentar la distinción entre acción normativamente garantizada y acción comunicativamente alcanzada, estoy de nuevo modificando, o mejor dicho estabilizando, el uso variable que se hace en *Teoría de la acción comunicativa.* Véase nota 7.
[17] Pamela Fishman, «Interaction: The Work Women Do», *Social Problems*, vol. 25, núm. 4, 1978, pp. 397-406.
[18] Nancy Henley, *Body Politics,* Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall, 1977.

contextos burocráticos. Los teóricos críticos deberían distinguir diferentes tipos de poder, por ejemplo, poder patriarcal doméstico, por un lado, y poder patriarcal burocrático, por otro.

Pero ni siquiera esa distinción basta por sí misma para hacer que el de Habermas se convierta en un marco plenamente adecuado para todas las formas empíricas de dominación masculina en las sociedades modernas. Porque el poder patriarcal doméstico de tipo normativo es solo uno de los elementos que refuerzan la subordinación de las mujeres en la esfera doméstica. Para captar los otros haría falta un marco socioteórico capaz de analizar las familias también como sistemas económicos que suponen la apropiación del trabajo no remunerado de las mujeres y que se entrelazan de maneras complejas con otros sistemas económicos que implican trabajo remunerado. Puesto que el marco de Habermas traza la principal divisoria categorial entre instituciones del sistema e instituciones del mundo de la vida, y por lo tanto (entre otras cosas) entre la economía oficial y la familia, no está bien adaptado para esa tarea.

Permítaseme ahora pasar de la cuestión de la adecuación empírica del modelo de Habermas a la cuestión de las implicaciones políticas normativas de dicho modelo. ¿Qué tipos de disposiciones y transformaciones sociales tiende a legitimar su concepción de la modernización? ¿Y qué tipos tiende a descartar? A este respecto será necesario reconstruir algunas implicaciones del modelo que Habermas no concreta explícitamente.

Considérese que concebir la modernización como separación entre instituciones sistémicas e instituciones del mundo de la vida tiende a legitimar la moderna separación institucional entre familia y economía oficial, entre crianza de los hijos y trabajo asalariado. Porque Habermas afirma que hay una asimetría entre la reproducción simbólica y la material con respecto a la integración en el sistema. Las actividades de reproducción simbólica, afirma él, se diferencian de las de reproducción material en que no pueden convertirse en instituciones especializadas e integradas en el sistema, apartadas del mundo de la vida. Su carácter inherentemente simbólico exige que estén socialmente integradas[19]. Se deduce que el trabajo no remunerado que efectúan las mujeres en la crianza de los hijos no podría incorporarse en el sistema económico (oficial) sin resultados «patológicos». Al mismo tiempo, Habermas sostiene también que es indicativo de racionalización social el que aparezcan instituciones integradas en el sistema diferenciadas para manejar funciones de reproducción material. La separación de un sistema económico (oficial) especializado aumenta la capacidad

---

[19] J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 2, cit., pp. 523-524, 547; J. Habermas, «A Reply to my Critics», cit., p. 237; J. B. Thompson, «Rationality and Social Rationalisation: An Assessment of Habermas's Theory of Communicative Action», cit., pp. 288, 292.

de una sociedad para enfrentarse a su entorno natural y social. La «complejidad del sistema» constituye, por lo tanto, un «avance evolutivo»[20]. De esto deducimos que el sistema económico (oficial) de trabajo remunerado no podría dejar de diferenciarse respecto a, pongamos, la crianza de los niños, sin una «regresión» de la sociedad. Pero si la crianza de los hijos no podría incorporarse de manera no patológica en el sistema económico (oficial) y si el sistema económico (oficial) no podría dejar de diferenciarse de manera no regresiva, entonces sería necesario mantener una continua separación entre la crianza de los niños y el trabajo remunerado.

Efectivamente, por lo tanto, el marco de Habermas está preparado para defender al menos un aspecto de lo que las feministas denominan «la separación entre lo público y lo privado», a saber, la separación entre la esfera económica oficial y la esfera doméstica, y el acotamiento de la crianza de los niños respecto al resto del trabajo social. Defiende, por lo tanto, una solución institucional considerada una, si no *la*, pieza clave de la moderna subordinación de las mujeres. Y debería señalarse que el hecho de que Habermas sea socialista no altera el asunto. Aunque respaldase la eliminación de la propiedad privada, del ánimo de lucro y de la organización jerárquica en el trabajo remunerado, esto no afectaría por sí solo a la separación entre lo económico oficial y lo doméstico.

Ahora quiero cuestionar varias premisas del razonamiento que acabo de reconstruir. En primer lugar, este razonamiento asume la interpretación de tipos naturales en la distinción entre la reproducción simbólica y la material. Pero dado que, como he argumentado, la crianza de los niños es una actividad de aspecto dual, y dado que a este respecto no es categorialmente diferente de otro trabajo, no está justificado afirmar que existe una asimetría con la integración sistémica. Es decir, no hay razón para suponer que la organización de la crianza de los hijos integrada sistémicamente pudiera ser más (o menos) patológica que la de otro trabajo. En segundo lugar, este razonamiento asume la interpretación de diferencias absolutas en la distinción entre integración sistémica e integración social. Pero dado que, como he explicado, la moderna familia nuclear encabezada por el hombre es una mezcla de consensualidad (normativamente garantizada), normatividad y estrategicidad, y dado que a este respecto no es categorialmente distinta del trabajo remunerado, la crianza de los hijos privatizada está ya, en una medida significativa, impregnada por los medios del dinero y el poder. Asimismo, no hay pruebas empíricas de que los niños criados en guarderías comerciales (incluso aquellas con ánimo de lucro o corporativas) acaben siendo más «patológicos» que los criados a tiempo completo

[20] Th. McCarthy plantea algunas de las implicaciones normativas que esto tiene en la diferenciación entre sistema administrativo estatal y la esfera pública en «Complexity and Democracy, or the Seducements of Systems Theory», cit.

por sus madres en, pongamos, urbanizaciones del extrarradio. Tercero, el razonamiento que acabamos de esbozar eleva la complejidad del sistema al nivel de consideración prioritaria con capacidad de veto efectiva sobre las propuestas transformaciones sociales destinadas a superar la subordinación de las mujeres. Pero esto contrasta con las afirmaciones hechas por Habermas de que la complejidad del sistema es solo una entre múltiples medidas del «progreso»[21]. Más importante, contrasta con cualquier criterio de justicia razonable.

¿Qué deberíamos deducir, entonces, acerca de las implicaciones normativas y políticas del modelo de Habermas? Si la concepción de la modernización como separación entre sistema y mundo de la vida tiene de hecho las implicaciones que acabo de dilucidar, se trata de una concepción androcéntrica e ideológica en aspectos importantes.

2. Lo público y lo privado en el capitalismo clásico: tematizar la connotación de género

No obstante las dificultades anteriores, Habermas ofrece una interpretación de las relaciones interinstitucionales entre las diversas esferas de vida pública y privada en el capitalismo clásico dotada de un verdadero potencial crítico. Pero para realizar plenamente este potencial, necesitamos reconstruir la connotación de género que él no tematiza en su material.

Permítaseme volver a su concepción sobre el modo en el que se sitúan el sistema económico (oficial) y los sistemas estatales con respecto al mundo de la vida. Habermas sostiene que, con la modernización, el sistema económico (oficial) y el estatal no están simplemente desconectados o separados del mundo de la vida; deben también estar relacionados con él e insertarse en él. Concomitante con los comienzos del capitalismo clásico, por lo tanto, es el desarrollo dentro del mundo de la vida de «órdenes institucionales» que sitúan los sistemas en un contexto de significados y normas cotidianos. El mundo de la vida, como veíamos, se diferencia en dos esferas que proporcionan entornos complementarios adecuados para ambos sistemas. La «esfera privada», esto es, la moderna familia nuclear y reducida, enlaza con el sistema económico (oficial). La «esfera pública», esto es, el espacio de participación política, debate y formación de la opinión, está vinculada al sistema administrativo del Estado. La familia está relacionada con la economía (oficial) mediante una serie de intercambios efectuados en el medio del dinero; aporta a la economía «oficial» una fuerza de trabajo adecuadamente socializada a cambio de salarios; y aporta una demanda

[21] Th. McCarthy plantea este argumento con respecto a la desdiferenciación entre el sistema administrativo estatal y la esfera pública, *ibid.*

adecuada, medida monetariamente, para bienes y servicios mercantilizados. Los intercambios entre la familia y la economía (oficial) se canalizan por lo tanto a través de los «roles» de trabajador y consumidor. Procesos de intercambio paralelos relacionan la esfera pública con el sistema estatal. Éstos, sin embargo, se efectúan principalmente en el medio del poder. Se intercambian lealtad, obediencia e impuestos por «resultados organizativos» y «decisiones políticas». Los intercambios entre la esfera pública y el Estado, por lo tanto, se canalizan mediante el «rol» de ciudadano y, en el capitalismo tardío del Estado del bienestar, el de cliente[22].

Esta explicación de las relaciones interinstitucionales en el capitalismo clásico tiene una serie de ventajas importantes. Primero, trata la moderna familia nuclear reducida como una institución históricamente emergente con sus propios rasgos positivos y determinados. Y especifica que este tipo de familia surge de manera concomitante y en relación con la economía capitalista, el Estado administrativo y (en último término) la esfera pública política emergentes. Asimismo, este análisis contempla parte de la dinámica de intercambio entre estas instituciones, al tiempo que indica también parte de los modos en los que cada una se adapta a las necesidades de las demás para dar cabida a los intercambios entre ellas.

Por último, la explicación de Habermas ofrece un importante correctivo a los habituales enfoques dualistas sobre la separación entre lo público y lo privado en las sociedades capitalistas. Conceptualiza el problema como una relación entre cuatro términos: familia, economía (oficial), Estado y «esfera pública». Su opinión sugiere que en el capitalismo clásico hay de hecho dos separaciones distintas pero interrelacionadas entre lo público y lo privado. Existe una separación público-privado en el plano de los «sistemas», a saber, la separación entre el Estado o sistema público y la economía capitalista (oficial) o sistema privado. Hay otra separación público-privado en el plano del «mundo de la vida», a saber, la separación entre la familia, o esfera privada del mundo de la vida, por un lado, y el espacio de la formación de la opinión y de la participación políticas, o esfera pública del mundo de la vida, por otro. Asimismo, cada una de estas separaciones entre lo público y lo privado está coordinada con la otra. Un eje de intercambio une la esfera privada del sistema con la esfera privada del mundo de la vida; es decir, la economía capitalista (oficial) con la moderna familia nuclear reducida. Otro eje de intercambio une la esfera pública sistémica con la esfera pública del mundo de la vida, o la administración estatal con

---

[22] J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, cit., pp. 341-342, 359-360; *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 2, cit., pp. 256, 473; «A Reply to my Critics», cit., p. 280; Th. McCarthy, «Translator's Introduction», pp. xxxii; J. B. Thompson, «Rationality and Social Rationalisation: An Assessment of Habermas's Theory of Communicative Action», cit., pp. 286-288.

los órganos de la opinión y formación de voluntad públicas. En ambos casos, los intercambios pueden darse debido a la institucionalización de roles específicos que conectan los ámbitos en cuestión. Así, los roles de trabajador y consumidor enlazan la economía privada (oficial) con la familia privada, mientras que los roles de ciudadano y (posterior) cliente enlazan el Estado público con las instituciones de la opinión pública.

Así, Habermas proporciona una explicación extremadamente sofisticada de las relaciones existentes entre instituciones públicas y privadas en las sociedades capitalistas clásicas. Al mismo tiempo, sin embargo, su explicación tiene ciertas lagunas. Muchas de ellas se deben a que no ha tematizado la connotación de género en las relaciones y las disposiciones que describe. Considérense, primero, las relaciones entre la economía privada (oficial) y la familia privada mediadas por los roles de trabajador y consumidor. Estos roles, sugiero, están relacionados con el género. Y los lazos que forjan entre la familia y la economía (oficial) están prefigurados tanto en el medio de la identidad de género como en el medio del dinero.

Tomemos el rol de trabajador[23]. En las sociedades capitalistas clásicas, dominadas por los hombres, éste es un rol masculino, y no solo en el sentido estadístico relativamente superficial. Existe por el contrario un sentido muy profundo en el que la identidad masculina está ligada en estas sociedades al rol de proveedor económico de la familia. La masculinidad consiste en gran parte en salir de casa a diario para dirigirse a un lugar de trabajo remunerado y volver con un salario que provee a los que dependen de uno. Es esta relación interna entre ser hombre y ser proveedor la que explica por qué en las sociedades capitalistas el desempleo puede ser psicológica, así como económicamente, tan devastador para los hombres. También arroja luz sobre la importancia de la lucha por obtener un salario familiar en la historia de los movimientos obreros y sindicales en los siglos XIX y XX. No fue una lucha por un salario concebido como pago a un individuo carente de género por el uso de su fuerza de trabajo, sino por el contrario, como pago a un hombre para que sostenga a una esposa y unos hijos económicamente dependientes. Esta concepción, por supuesto, legitimaba la práctica de pagar menos a las mujeres por un trabajo igual o comparable.

La connotación masculina del rol de trabajador está confirmada por el carácter exasperado y tenso de la relación de las mujeres con el trabajo remunerado en el capitalismo clásico dominado por el varón. Como explica Carole Pateman, no es que las mujeres estén ausentes del lugar de trabajo

---

[23] La siguiente interpretación de la connotación de género masculino en el rol del trabajador está basada en el artículo de Carole Pateman, «The Personal and the Political: Can Citizenship Be Democratic?», Conferencia 3 de una serie titulada «Women and Democratic Citizenship», pronunciadas en The Jefferson Memorial Lectures organizadas por la Universidad de California en Berkeley en febrero de 1985.

remunerado, sino que están presentes de manera distinta[24]: por ejemplo, como trabajadoras de «servicios» feminizados y en ocasiones sexualizados (secretarias, empleadas domésticas, vendedoras, prostitutas y azafatas); como miembros de las «profesiones asistenciales» que utilizan habilidades maternales (enfermeras, trabajadoras sociales, cuidadoras de niños, maestras de educación primaria); como objetos de acoso sexual; de trabajadoras mal pagadas, poco cualificadas y de baja categoría en ocupaciones segregadas por sexos; como trabajadoras a tiempo parcial; como trabajadoras con doble turno (trabajo doméstico no remunerado y trabajo remunerado); como «esposas trabajadoras» y «madres trabajadoras», es decir, principalmente esposas y madres que, de manera secundaria, «salen a trabajar»; como «proveedoras complementarias» de ingresos. Estas diferencias en la calidad de la presencia de las mujeres en el trabajo remunerado atestiguan la disonancia conceptual entre la feminidad y el rol de trabajador en el capitalismo clásico. Y esto a su vez confirma la connotación masculina de dicho rol. Confirma que el rol de trabajador, que enlaza la economía (oficial) privada con la familia privada en las sociedades capitalistas dominadas por el varón, es un rol masculino. A pesar de lo que indica Habermas, el lazo que dicho rol forja está elaborado tanto en el medio de la identidad de género masculina como en el medio del dinero neutral desde el punto de vista del género.

Por el contrario, el otro rol que enlaza la economía oficial con la familia en el esquema de Habermas tiene una connotación femenina. Después de todo, quien consume es la compañera y asistente del trabajador en el capitalismo clásico. Porque la división sexual del trabajo doméstico asigna a las mujeres el trabajo –y es de hecho trabajo, aunque no remunerado y por lo general no reconocido– de comprar y preparar bienes y servicios para el consumo doméstico. Esto podemos confirmarlo incluso hoy mediante una visita a cualquier supermercado o tienda o bien observando la historia de la publicidad de los bienes de consumo, que casi siempre se refiere a su sujeto, el consumidor, en femenino. De hecho, ha elaborado toda una fantasmática del deseo basada en la feminidad del sujeto de consumo. Solo de manera relativamente reciente, y con cierta dificultad, esos anunciantes han diseñado modos de interpelar a un sujeto de consumo masculino. El truco fue el de encontrar formas de posicionar a un consumidor masculino que no lo feminizasen, emasculasen o afeminasen. En *The Hearts of Men,* Barbara Ehrenreich atribuye perspicazmente a la revista *Playboy* la vanguardia en dichas formas[25], pero la dificultad y la demora del proyecto confirman el carácter sexualizado del rol de consumidor en el capitalismo clásico. Los hombres lo ocupan con tensión conceptual y disonancia cognitiva, de modo

---

[24] *Ibid.*, p. 5.

[25] Barbara Ehrenreich, *The Hearts of Men: American Dreams and the Flight from Commitment,* Garden City (NY), Anchor Books, 1984.

similar a cómo las mujeres ocupan el rol de trabajador. Por consiguiente el rol de consumidor que enlaza la familia con la economía oficial es un rol femenino. A pesar de lo que indica Habermas, establece el vínculo en el medio de la identidad de género femenina en igual medida que en el medio, aparentemente neutral desde el punto de vista de género, del dinero.

Asimismo, la interpretación que Habermas hace de los roles que vinculan la familia con la economía (oficial) adolece de una omisión significativa. No menciona en su esquema ningún rol de crianza de los hijos, aunque el material claramente requiere uno. Porque ¿quién si no está efectuando el trabajo no remunerado de supervisar la producción de la «fuerza de trabajo adecuadamente socializada» que la familia intercambia por salarios? Por supuesto, el rol de cuidador de los hijos en el capitalismo clásico (como en otras partes) es patentemente femenino. Su omisión aquí es marca de androcentrismo e implica ciertas consecuencias significativas. Una consideración del cuidador de los niños en este contexto bien podría haber apuntado la importancia fundamental del género para la estructura institucional del capitalismo clásico. Y esto a su vez podría haber revelado la connotación de género en los otros roles y la importancia de la identidad de género como «medio de intercambio».

¿Qué ocurre, entonces, con el otro conjunto de roles y enlaces identificados por Habermas? ¿Qué ocurre con el rol de ciudadano que, afirma él, conecta el sistema público del Estado administrativo con la esfera pública del mundo de la vida en la que se forman la opinión y la voluntad políticas? También éste es un rol dotado de género en el capitalismo clásico, un rol masculino, de hecho[26]. Y no simplemente en el sentido de que las mujeres no obtuviesen el voto en Estados Unidos o Reino Unido, por ejemplo, hasta el siglo XX. Por el contrario, la demora y la dificultad de esas victorias son sintomáticas de tensiones más profundas. Tal y como Habermas lo entiende, el ciudadano es principalmente un participante en el debate político y en la formación de opinión pública, lo cual significa que este, desde el punto de vista de Habermas, depende crucialmente de las capacidades de consentimiento y discurso, de la capacidad para participar a la par que otros en el diálogo. Pero éstas son capacidades relacionadas con la masculinidad en el capitalismo clásico dominado por el varón. Capacidades en multitud de modos negadas a las mujeres y consideradas como algo contrario a la feminidad. Ya he citado estudios acerca de los efectos de la dominación masculina y la subordinación femenina sobre la dinámica del diálogo. Ahora considérese que incluso hoy, en la mayoría de los sistemas legales, no existe nada parecido

[26] El siguiente estudio de la connotación de género masculina en el rol de ciudadano se basa en C. Pateman, «The Personal and the Political: Can Citizenship Be Democratic?», cit.

a la violación conyugal. Es decir, una esposa está legalmente sometida a su marido; no es un individuo que pueda dar o retirar el consentimiento a las demandas de acceso sexual por parte de él. Considérese también que incluso fuera del matrimonio la prueba judicial de violación se reduce a menudo a si un «hombre razonable» habría interpretado que la mujer había consentido. Considérese lo que eso significa cuando tanto la opinión popular como la judicial sostienen ampliamente que cuando una mujer dice «no» quiere decir «sí». Significa, dice Carole Pateman, que «las mujeres encuentran su discurso [...] persistente y sistemáticamente invalidado en el asunto crucial del consentimiento, una cuestión fundamental para la democracia. [Pero] si sus palabras sobre el consentimiento son constantemente reinterpretadas, ¿cómo pueden las mujeres participar en el debate entre ciudadanos?»[27].

En general, por lo tanto, existe una disonancia conceptual entre la feminidad y las capacidades dialógicas fundamentales en la concepción de ciudadanía planteada por Habermas. Y hay otro aspecto de la ciudadanía no analizado por él que está aún más ligado a la masculinidad. Me refiero a la cualidad soldadesca de la ciudadanía, la concepción de un ciudadano como defensor de la nación y protector de aquellos –mujeres, niños y ancianos– supuestamente incapaces de protegerse a sí mismos. Como sostiene Judith Stiehm, esta división entre varones protectores y mujeres protegidas introduce una mayor disonancia en la relación de éstas con la ciudadanía[28]. Confirma la connotación de género presente en el rol de ciudadano. Y plantear que las mujeres necesitan la protección de los hombres «no solo subraya el acceso a los medios de destrucción, sino también a los medios de producción –piénsese en toda la legislación «protectora» que rodeaba el acceso de las mujeres al puesto de trabajo– y a los medios de reproducción [...] [piénsese en] la posición de esposas y compañeras sexuales ocupada por las mujeres»[29].

El rol de ciudadano en el capitalismo clásico dominado por los hombres es, en consecuencia, un rol masculino. Vincula el Estado con la esfera pública, como afirma Habermas, pero también vincula a estos con la economía oficial y la familia. En todos los casos, los vínculos se forjan en el medio identidad de género masculina y no, como afirma Habermas, en el medio poder, neutral respecto al género. O, si el medio de intercambio aquí es el poder, el poder en cuestión es un poder determinado por el género, el poder de la dominación masculina.

---

[27] *Ibid.*, p. 8.

[28] Judith Hicks Stiehm, «The Protected, the Protector, the Defender», en Judith Hicks Stiehm (ed.), *Women and Men's Wars*, Nueva York, Pergamon Press, 1983.

[29] C. Pateman, «The Personal and the Political: Can Citizenship Be Democratic?», cit., p. 10.

Hay en consecuencia lagunas importantes en el modelo de Habermas sobre las relaciones existentes entre las instituciones públicas y privadas en el capitalismo clásico, un modelo por lo demás convincente y sofisticado. La ceguera del modelo a las cuestiones de género oculta rasgos importantes de los dispositivos que Habermas quiere interpretar. Al omitir cualquier mención al rol de cuidador de los hijos, y al no tematizar la connotación de género que subyace a los roles de trabajador y consumidor, Habermas no entiende precisamente cómo se enlaza el lugar de trabajo capitalista con la familia nuclear moderna, reducida y encabezada por el varón. Al no tematizar, igualmente, la connotación masculina del rol de ciudadano, no percibe todo el significado del modo en el que el Estado enlaza con la esfera pública del discurso político. Habermas pasa por alto, además, importantes conexiones cruzadas entre los cuatro elementos de sus dos esquemas público-privado. Pasa por alto, por ejemplo, de qué modo el rol masculino de ciudadano-soldado-protector vincula el Estado y la esfera pública no solo entre sí sino también con la familia y el trabajo remunerado, es decir, el modo en el que las suposiciones sobre la capacidad del hombre para proteger y la necesidad de protección masculina por parte de la mujer atraviesan la totalidad de los elementos de sus dos esquemas público-privado. Pasa por alto, también, que el rol de portavoz-ciudadano masculino vincula el Estado y la esfera pública no solo entre sí sino también con la familia y la economía oficial; es decir, ignora de qué modo las suposiciones de capacidad masculina para hablar y consentir y la incapacidad de la mujer para esto mismo atraviesan todos ellos. Pasa por alto también que el rol de proveedor-trabajador masculino no solo vincula la familia y la economía oficial entre sí sino también con el Estado y la esfera pública política; es decir, ignora que las suposiciones del estatus de proveedor ocupado por el hombre y el estatus dependiente de la mujer atraviesan la totalidad de los elementos mencionados, de modo que ni siquiera la moneda con la que se pagan los salarios e impuestos en el capitalismo clásico son neutrales con respecto al género. Y pasa por alto, finalmente, que el rol femenino de cuidadora de los hijos vincula entre sí las cuatro instituciones al supervisar la construcción de los sujetos de sexo masculino y femenino necesarios para cubrir todos los roles del capitalismo clásico.

Una vez superada la ceguera que aqueja al modelo de Habermas en lo referente al género, sin embargo, todas estas conexiones salen a la luz. Queda entonces claro que las identidades de género femenina y masculina recorren como hilos rosas y azules las áreas del trabajo remunerado, la administración estatal y la ciudadanía, así como el ámbito de las relaciones familiares y sexuales. Vivida en todos los ámbitos de la vida, la identidad de género es un «medio de intercambio» (si no el «medio de intercambio») entre todos ellos, constituyendo un elemento básico del pegamento social que los aglutina entre sí.

Asimismo, una interpretación de estas conexiones que tenga en cuenta el género ofrece importantes implicaciones teóricas. Revela que la dominación masculina no es accidental, sino intrínseca al capitalismo clásico, porque la estructura institucional de esta formación social se realiza por medio de roles asignados a cada sexo. De donde se deduce que es inadecuado entender las formas de dominación masculina aquí analizadas como herencias de la desigualdad de estatus premoderna. Son, por el contrario, intrínsecamente modernas en el sentido dado por Habermas, porque se basan en la separación entre el trabajo remunerado y el Estado, por un lado, y la crianza de los hijos y la familia, por otro. También se deduce que una teoría social crítica sobre las sociedades capitalistas necesita categorías sensibles al género. El análisis previo demuestra que, en contra de la habitual interpretación androcéntrica, los conceptos pertinentes de trabajador, consumidor y asalariado no son, de hecho, estrictamente económicos. Tienen, por el contrario, una connotación de género implícita y son, pues, conceptos «económicos de género». El concepto de ciudadanía pertinente, de igual modo, tampoco es estrictamente político; tiene una connotación de sexo implícita y es, pues, un concepto «político de género». Así, este análisis revela la insuficiencia de aquellas teorías críticas que tratan el género como algo incidental a la política y a la economía política. Resalta la necesidad de un marco categorial crítico-teórico en el que el género, la política y la economía política estén internamente integrados[30].

Una interpretación de estas disposiciones sensible al género revela, además, el carácter profundamente multidireccional del movimiento social y la influencia causal en el capitalismo clásico. Es decir, revela que es inadecuada la suposición marxista ortodoxa de que la totalidad o la mayor parte de la influencia causal significativa se dirige de la economía (oficial) a la familia y no al contrario. Demuestra que la identidad de género estructura el trabajo remunerado, la administración del Estado y la participación política. Vindica, por consiguiente, la afirmación habermasiana de que en el capitalismo clásico la economía (oficial) no es todopoderosa sino que está, por el contrario, inscrita en un grado significativo en las normas y los significados de la vida cotidiana, y sometida a ellos. Por supuesto, Habermas suponía que al hacer esta afirmación estaba diciendo algo más o menos positivo. Las normas y los significados que él tenía en mente no

[30] En la medida en la que el anterior análisis sobre la connotación de género en la teoría de roles de Habermas despliega categorías en las que el género y la economía política están internamente integrados, representa una contribución a la superación de la «teoría de sistemas dual» (véase nota 6). También es una aportación al desarrollo de un modo más satisfactorio de enlazar enfoques estructurales (en el sentido de objetivadores) e interpretativos en el estudio de las sociedades que el propuesto por Habermas. Porque lo que yo sugiero aquí es que la esfera doméstica tiene una dimensión estructural además de interpretativa y que la esfera económica oficial y la estatal tienen tanto dimensión interpretativa como estructural.

eran los que yo he analizado. Aun así, la observación es válida. Queda por ver, sin embargo, si se sostiene también en el capitalismo del Estado del bienestar, como yo creo; o si deja de tener efecto, como afirma Habermas.

Por último, esta reconstrucción de la connotación de género en el modelo de Habermas tiene implicaciones políticas normativas. Sugiere que una transformación emancipadora de las sociedades capitalistas dominadas por el varón, tempranas y tardías, exige una transformación de dichos roles relacionados con el género y de las instituciones que estos median. En la medida en que los roles de trabajador y cuidadora de los hijos sean fundamentalmente incompatibles entre sí, no será posible universalizar ninguno de ellos de modo que incluya a ambos sexos. Hace falta, por lo tanto, una forma de desdiferenciar la crianza de los hijos no remunerada y otros trabajos. De modo similar, en la medida en que el rol de ciudadano esté definido de forma que abarque la función soldadesca relacionada con la muerte pero no con la crianza de los hijos promotora de vida, y en la medida en que esté ligado a los modos de diálogo dominados por el varón, también el rol de ciudadano seguirá siendo incapaz de incluir plenamente a las mujeres. Así, es necesario establecer cambios en los propios conceptos de ciudadanía, crianza de los hijos y trabajo remunerado, al igual que en las relaciones entre esferas doméstica, económica oficial, estatal y público-política.

3. La dinámica del capitalismo propio del Estado del bienestar: una crítica feminista

Permítaseme pasar, por consiguiente, a la interpretación que Habermas hace del capitalismo tardío propio del Estado del bienestar. Frente a su análisis del capitalismo clásico, el potencial crítico de esta otra interpretación no puede liberarse simplemente reconstruyendo la connotación de género no tematizada. Los rasgos problemáticos de su marco socioteórico tienden a este respecto a modular la totalidad del análisis y disminuir su capacidad para ilustrar las luchas y los deseos de las mujeres contemporáneas. Para demostrar cómo se produce esto, presentaré el esquema de Habermas en forma de seis tesis.

1) El capitalismo propio del Estado del bienestar emerge como resultado de las inestabilidades o las tendencias a la crisis inherentes al capitalismo clásico y en respuesta a las mismas. Realinea las relaciones entre la economía (oficial) y el Estado, es decir, entre el sistema privado y el público. Estos se entrelazan más profundamente a medida que el segundo asume activamente la tarea de gestionar las crisis. Intenta evitar o gestionar las crisis económicas mediante estrategias keynesianas de sustitución del mercado que crean un «sector público». E intenta evitar o gestionar crisis sociales y políticas mediante medidas compensatorias del mercado, incluidas

concesiones a los sindicatos y a los movimientos sociales en cuanto al bienestar social. Así, el capitalismo de Estado del bienestar supera parcialmente la separación entre lo público y lo privado en el plano de los sistemas[31].

2) El realineamiento de las relaciones entre economía (oficial) y Estado va acompañado por un cambio en las relaciones de aquellos sistemas con las esferas pública y privada del mundo de la vida. En primer lugar, con respecto a la esfera privada, aumenta mucho la importancia del rol del consumidor, ya que las insatisfacciones relacionadas con el trabajo remunerado se compensan aumentando el consumo de mercancías. En segundo lugar, con respecto a la esfera pública, la importancia del rol de ciudadano va descendiendo a medida que el periodismo se convierte en medios de masas, los partidos políticos se burocratizan y la participación se reduce al voto ocasional. La relación con el Estado, por el contrario, se canaliza cada vez más mediante un nuevo rol: el cliente de los servicios sociales[32].

3) Estos cambios son «ambivalentes». Por un lado, aumenta la libertad con la institución de los nuevos derechos sociales que limitan el hasta entonces desenfrenado poder del capital en el trabajo (remunerado) y del paterfamilias en la familia burguesa; y los programas de seguro social representan un claro avance respecto al paternalismo de la beneficencia. Por otra parte, los medios empleados para hacer realidad estos nuevos derechos sociales tienden perversamente a hacer peligrar la libertad. Estos medios son el procedimiento burocrático y la forma monetaria, que estructuran los derechos reconocidos, las prestaciones y los servicios sociales del sistema de bienestar. En el proceso, privan de poder a los clientes, volviéndolos dependientes de las burocracias y las terapeutocracias, y atribuyéndose sus capacidades para interpretar sus propias necesidades, experiencias y problemas vitales[33].

4) Las medidas de bienestar social más ambivalentes son las relativas a atención sanitaria, cuidado de ancianos, educación y derecho de familia, porque cuando los medios burocráticos y monetarios los estructuran, irrumpen en «ámbitos fundamentales» del mundo de la vida. Convierten funciones clave de reproducción simbólica como la socialización y la formación de solidaridad en mecanismos de integración en el sistema que sitúan a las personas como mónadas interesadas que actúan estratégicamente, pero dado el carácter inherentemente simbólico de estas funciones, y dada su relación interna con la integración social, los resultados son

---

[31] J. Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, vol. 2, cit., pp. 33-36, 53-55; Th. McCarthy, «Translator's Introduction», cit., p. xxxiii.
[32] J. Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, vol. 2, cit., pp. 522-524; J. Habermas, *Legitimation Crisis,* cit., pp. 36-37; Th. McCarthy, «Translator's Introduction», cit., p. xxxiii.
[33] J. Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, vol. 2, cit., pp. 530-540; Th. McCarthy, «Translator's Introduction», cit., pp. xxxiii-xxxiv.

necesariamente «patológicos». Así, estas medidas son más ambivalentes que, pongamos, las reformas del trabajo remunerado. Estas últimas influyen en un ámbito que está ya sistémicamente integrado a través del dinero y el poder, y que cumple funciones de reproducción material, no simbólica. Por consiguiente, las reformas del trabajo remunerado no generan necesariamente, al contrario que las efectuadas, por ejemplo, en el derecho de familia, efectos secundarios «patológicos»[34].

5) El capitalismo del Estado del bienestar da lugar, en consecuencia, a una «colonización interior del mundo de la vida». El dinero y el poder dejan de ser meros medios de intercambio entre el sistema y el mundo de la vida. Por el contrario, tienden a penetrar cada vez más en la dinámica interna del mundo de la vida. La esfera pública y la privada dejan de subordinar los sistemas económico (oficial) y administrativo a las normas, los valores y las interpretaciones de la vida cotidiana. Por el contrario, estas últimas están crecientemente subordinadas a los imperativos de la economía (oficial) y la administración. Los roles de trabajador y ciudadano dejan de canalizar la influencia del mundo de la vida a los sistemas. Por el contrario, los roles recientemente inflados de consumidor y cliente canalizan la influencia del sistema hacia el mundo de la vida. Es más, la intrusión de los mecanismos de integración sistémica en ámbitos que requieren inherentemente una integración social dan lugar a «fenómenos de cosificación». Los ámbitos afectados no solo se separan del consenso tradicional normativamente garantizado, sino también de «las orientaciones de valor *per se*». El resultado es la «desecación de los contextos comunicativos» y el «agotamiento de los recursos culturales no renovables» necesarios para mantener la identidad personal y colectiva. La reproducción simbólica, en consecuencia, se desestabiliza, las identidades se ven amenazadas y surgen tendencias a la crisis social[35].

6) La colonización del mundo de la vida estimula nuevas formas de conflicto social específicas del capitalismo del Estado del bienestar. Emergen «nuevos movimientos sociales» en una «nueva zona de conflicto» en el «punto de unión entre el sistema y el mundo de la vida». Responden a las amenazas contra la identidad inducidas por el sistema mediante oposición a los roles que las transmiten. Se oponen a la instrumentalización del trabajo profesional y a la performatización de la educación transmitida por el rol de trabajador; a la monetarización de relaciones y de estilos de

---

[34] J. Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, vol. 2, pp. 540-547; Th. McCarthy, «Translator's Introduction», cit., p. xxxi.

[35] J. Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, vol. 2, cit., pp. 275-277, 452, 480, 522-524; «A Reply to my Critics», cit., pp. 226, 280-281; *Observations on «The Spiritual Situation of the Age»: Contemporary German Perspectives,* cit., pp. 11-12, 16-20; Th. McCarthy, «Translator's Introduction», cit., pp. xxxi-xxxii; John B. Thompson, «Rationality and Social Rationalisation: An Assessment of Habermas's Theory of Communicative Action», cit., pp. 286, 288.

vida transmitida por el inflado rol de consumidor; a la burocratización de servicios y problemas vitales transmitida por el rol de cliente; y a las normas y a las rutinas de las políticas de interés transmitidas mediante el empobrecido rol de ciudadano. Así, los conflictos acaecidos en el filo de los cambios experimentados en el capitalismo de bienestar difieren de las luchas de clase y de las luchas de liberación burguesas. Responden a tendencias a la crisis en la reproducción simbólica, no en la material, y protestan contra la cosificación y «los principios elementales de las formas de vida» entendidos como algo diferente de la injusticia distributiva o de la desigualdad de estatus[36].

Los nuevos y diversos movimientos sociales pueden clasificarse de acuerdo con su potencial emancipador. El criterio es en qué medida aportan una resolución verdaderamente emancipadora a la crisis del capitalismo de bienestar, a saber, la «descolonización del mundo de la vida». La descolonización abarca tres aspectos: primero, eliminar los mecanismos de integración sistémica de las esferas de reproducción simbólica en el sistema; segundo, sustituir (algunos) contextos garantizados normativamente por otros alcanzados comunicativamente; y tercero, desarrollar nuevas instituciones democráticas, capaces de imponer el control del mundo de la vida sobre los sistemas estatal y económico (oficial). Así, aquellos movimientos, como el fundamentalismo religioso, que intentan defender las normas tradicionales del mundo de la vida contra intrusiones sistémicas no son genuinamente emancipadores; se oponen activamente al segundo elemento de la descolonización y no asumen el tercero. Movimientos como el pacifismo y el ecologismo son mejores; su objetivo es resistir las intrusiones sistémicas y también instaurar zonas de interacción nuevas, reformadas y obtenidas mediante comunicación. Pero incluso éstos son «ambiguos» en la medida en que tienden a «retirarse» a comunidades alternativas y a identidades «particularistas», renunciando así de hecho al tercer elemento de la descolonización y dejando los sistemas económico (oficial) y estatal sin control ni seguimiento. A este respecto, son más sintomáticos que emancipadores, porque expresan las alteraciones de identidad causadas por la colonización. El movimiento feminista, por el contrario, representa una especie de anomalía, porque solo él es «ofensivo», dado que tiene por objetivo de «conquistar un nuevo territorio», y solo él conserva lazos con movimientos de liberación históricos. En principio, por lo tanto, el feminismo permanece arraigado en la «moral universalista», pero está relacionado con los movimientos de resistencia por un elemento de «particularismo». Y tiende, en ocasiones,

---

[36] J. Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, vol. 2, cit., pp. 581-583; J. Habermas, *Observations on «The Spiritual Situation of the Age»: Contemporary German Perspectives,* cit., pp. 18-19, 27-28.

a «retirarse» hacia identidades y comunidades organizadas en torno a la categoría natural del sexo biológico[37].

¿Cuáles son los aciertos y los puntos ciegos de esta explicación de la dinámica del capitalismo del Estado del bienestar? ¿En qué medida permite aclarar las luchas y los deseos de las mujeres contemporáneas? Consideraré las seis tesis una a una.

1) La primera tesis de Habermas es obvia e inobjetable. Claramente, el Estado del bienestar asume la gestión de las crisis y supera parcialmente la separación entre lo público y lo privado en el plano de los sistemas.

2) La segunda tesis de Habermas contiene importantes observaciones. Claramente, el capitalismo del Estado del bienestar hipertrofia el rol de consumidor y atrofia el rol de ciudadano, reduciendo este último esencialmente al voto; y deberíamos añadir, a la defensa militar. Asimismo, el Estado del bienestar sitúa de hecho cada vez más a sus súbditos como clientes. Sin embargo, Habermas tampoco capta la connotación de género de estos cambios. No comprende que el nuevo rol de cliente tiene género, que es un rol paradigmáticamente femenino. Pasa por alto la realidad de que son abrumadoramente las mujeres las clientes del Estado del bienestar: en especial las mujeres mayores, las mujeres pobres y las mujeres solas con hijos. Pasa por alto, asimismo, el hecho de que muchos sistemas de asistencia social están internamente dualizados y dotados de género, los cuales incluyen dos tipos de programas básicos: los «masculinos» ligados a la participación en la fuerza de trabajo primaria y diseñados para beneficiar a los proveedores principales; y los «femeninos», orientados a los que se consideran «fracasos» domésticos, es decir, a familias sin proveedor masculino. De manera poco sorprendente, estos dos subsistemas del bienestar están separados y son desiguales. Los clientes de los programas femeninos –casi exclusivamente las mujeres y sus hijos– están situados de manera distintiva y feminizadora como los «negativos de los individuos posesivos»: están en gran medida excluidos del mercado tanto en cuanto trabajadores como en cuanto consumidores y están familiarizados, es decir, no supeditados a solicitar prestaciones como individuos sino como miembros de familias «defectuosas». Están también estigmatizados, privados de derechos y sometidos a vigilancia y acoso administrativo, y en general se les convierte en viles dependientes de las burocracias estatales[38]. Pero esto significa que

---

[37] J. Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, vol. 2, cit., pp. 581-583; J. Habermas, *Observations on «The Spiritual Situation of the Age»: Contemporary German Perspectives,* cit., pp. 16-17, 27-28.

[38] Respecto al sistema de provisión social estadounidense, véase el análisis de las tasas de participación masculina y femenina y la explicación del carácter sexista de ambos subsistemas en N. Fraser, «Women, Welfare and the Politics of Need Interpretation», *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, vol. 2, núm. 1, 1987, pp. 103-121. También, Barbara J. Nelson, «Women's Poverty

el ascenso del rol de cliente en el capitalismo del Estado del bienestar tiene un significado más complejo de lo que admite Habermas, ya que no solo constituye un cambio en el vínculo entre las instituciones del sistema y las instituciones del mundo de la vida sino también un cambio en el carácter de la dominación masculina, un giro, en expresión de Carol Brown, «del patriarcado privado al patriarcado público»[39].

3) Esto da un giro muy distinto al significado de la tercera tesis de Habermas. Sugiere que él tiene razón acerca de la «ambivalencia» del capitalismo del Estado del bienestar, pero no por completo y no solo de la manera que Habermas pensaba. Señala que las medidas de asistencia social tienen un lado positivo, en la medida en que reducen la dependencia de las mujeres respecto a un proveedor masculino individual, pero también un lado negativo en la medida en que lo sustituyen por la dependencia respecto a una burocracia estatal patriarcal y androcéntrica. Los beneficios prestados son, dice Habermas, «adaptados al sistema». Pero no es adecuado caracterizar el sistema al que se acomodan como el de la economía capitalista oficial regulada por el Estado. Es también el sistema de la dominación masculina que se extiende incluso al mundo de la vida sociocultural. En otras palabras, la ambivalencia aquí no solo deriva, como deduce Habermas, del hecho de que el rol de cliente comporte efectos de «reificación». Deriva también del hecho de que este rol, en cuanto rol femenino, perpetúa de una forma nueva, llamémosla modernizada y racionalizada, la subordinación de las mujeres. O así podría reformularse la tercera tesis de Habermas en una teoría crítica feminista; sin abandonar, por supuesto, sus afirmaciones acerca de los modos en los que las burocracias del bienestar y las terapeutocracias privan de poder

and Women's citizenship: Some Political Consequences of Economic Marginality», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 10, núm. 2, 1985; Steven P. Erie, Martin Rein y Barbara Wiget, «Women and the Reagan Revolution: Thermidor for the Social Welfare Economy», en Irene Diamond (ed.), *Families, Politics and Public Policies: A Feminist Dialogue on Women and the State,* Nueva York, Longman, 1983; Diana Pearce, «Women, Work and Welfare: The Feminization of Poverty», en Karen Wolk Feinstein (ed.), *Working Women and Families,* Beverly Hills (CA), Sage Publications, 1979; y «Toil and Trouble: Women Workers and Unemployment Compensation», *Signs: Journal of Women in Culture and Societyi*, vol. 10, núm. 3, 1985, pp. 439-459; y Barbara Ehrenreich y Frances Fox Piven, «The Feminization of Poverty», *Dissent,* primavera de 1984, pp. 162-170. Respecto a un análisis sobre el carácter sexista del sistema de asistencia social británico, véase Hilary Land, «Who Cares for the Family?», *Journal of Social Policy*, vol. 7, núm. 3, 1978, pp. 257-284. Respecto a Noruega, véase Harriet Holter (ed.), *Patriarchy in a Welfare Society,* Oslo, Universitetsforlaget, 1984. Véanse también dos estudios comparativos: Mary Ruggie, *The State and Working Women: A Comparative Study of Britain and Sweden,* Princeton (NJ), Princeton University Press, 1984; y Birte Siim, «Women and the Welfare State: Between Private and Public Dependence» (manuscrito inédito).

[39] Carol Brown, «Mothers, Fathers and Children: From Private to Public Patriarchy», en L. Sargent (ed.), *Women and Revolution,* cit. De hecho, creo que la formulación de Brown es teóricamente inadecuada, puesto que presupone una concepción simple y dualista de lo público y lo privado. No obstante, la expresión «del patriarcado privado al público» evoca de manera burda pero sugerente los fenómenos que una teoría crítica feminista-socialista sobre el Estado del bienestar debería explicar.

a los clientes, apropiándose de sus capacidades para interpretar sus propios problemas vitales, necesidades y experiencias.

4) La cuarta tesis de Habermas, por contraste, no es tan fácil de reformular. Esta tesis afirma que las reformas que el bienestar hace de, por ejemplo, la esfera doméstica son más ambivalentes que las reformas del trabajo remunerado. Esto es empíricamente cierto en el sentido que acabo de describir, pero se debe al carácter patriarcal de los sistemas de bienestar, no al carácter inherentemente simbólico de las instituciones del mundo de la vida, como afirma Habermas. Su afirmación depende de dos suposiciones que he cuestionado ya. Primero, depende de la interpretación en función de tipos naturales sobre la distinción entre actividades de reproducción simbólica y actividades de reproducción material, es decir, de la falsa suposición de que la crianza de los hijos es inherentemente más simbólica y menos material que otro trabajo. Y segundo, depende de la interpretación en función de diferencias absolutas sobre la distinción entre contextos sistémicamente integrados y contextos socialmente integrados, es decir, de la falsa suposición de que el dinero y el poder no están ya profundamente insertos en la dinámica interna de la familia. Pero en cuanto repudiamos estas tesis, no hay una base categorial, opuesta a empírica, para evaluar diferencialmente los dos tipos de reformas. Si es básicamente progresista que los trabajadores remunerados adquieran los medios para enfrentarse estratégicamente a sus empleadores e igualar poder contra poder, derecho contra derecho, debe de ser tan básicamente progresista en principio que las mujeres adquieran medios similares para fines similares en la política de la vida familiar y personal. Y si es «patológico» que, en el transcurso de la adquisición de un mejor equilibro de poder en la vida familiar y personal, las mujeres se conviertan en clientes de las burocracias estatales, también debe de ser igual de «patológico» en principio que, en el transcurso de la consecución de un fin similar en el trabajo remunerado, los trabajadores se conviertan también en clientes, lo cual no altera el hecho de que en realidad se conviertan en dos tipos de clientes distintos. Pero por supuesto el verdadero argumento es que el término «patológico» está mal utilizado aquí, en la medida en que plantea la suposición insostenible de que la crianza de los hijos y otro trabajo son asimétricos con respecto a su integración sistémica.

5) Esto también arroja nueva luz sobre la quinta tesis de Habermas, que establece que el capitalismo del Estado del bienestar inaugura una colonización interna del mundo de la vida por los sistemas. Esta afirmación se basa en tres suposiciones. Las dos primeras son las que acabamos de rechazar, a saber, la interpretación en función de tipos naturales de la distinción existente entre actividades de reproducción simbólica y actividades de reproducción material y la supuesta virginidad de la esfera doméstica con respecto al dinero y al poder. La tercera suposición es que el vector básico

de movimiento en la sociedad capitalista tardía va de la economía regulada por el Estado al mundo de la vida, y no al contrario. Sin embargo, la connotación de género femenino en el rol de cliente contradice esta suposición y sugiere que incluso en el capitalismo tardío las normas y los significados de la identidad de género siguen canalizando la influencia del mundo de la vida hacia los sistemas. Estas normas siguen estructurando la economía regulada por el Estado, como demuestra el hecho de que persista, se haya exacerbado de hecho, la segmentación de la fuerza de trabajo de acuerdo con el sexo[40]. Y estas normas también estructuran la Administración estatal, como demuestra la segmentación por sexos de los sistemas de asistencia social estadounidenses y europeos[41]. Así, no es cierto que en las «intrusiones sistémicas» del capitalismo tardío se separen los contextos de la vida de las «orientaciones de valor *per se*». Por el contrario, el capitalismo de bienestar simplemente usa otros métodos para sostener el conocido «consenso garantizado normativamente» en referencia a la dominación masculina y la subordinación femenina. Pero la teoría de Habermas pasa por alto este movimiento contrario, desde el mundo de la vida al sistema. Y plantea, en consecuencia, la malignidad del capitalismo del Estado del bienestar como una reificación general e indiscriminada. No explica, por consiguiente ni el hecho de que son desproporcionadamente las mujeres quienes sufren las consecuencias de la burocratización y la monetarización, y el hecho de que, vistas estructuralmente, la burocratización y la monetarización son, entre otras cosas, instrumentos de subordinación de las mujeres.

6) Esto exige a su vez la revisión de la sexta tesis de Habermas referente a las causas, el carácter y el potencial emancipador de los movimientos sociales, incluido el feminismo, en las sociedades capitalistas tardías. Dado que estas cuestiones son tan fundamentales para el tema de este artículo, merecen un análisis más amplio.

---

[40] En el momento de escribir este ensayo, los datos referentes a Estados Unidos indicaban que la segmentación por sexos del trabajo remunerado estaba aumentando, a pesar de la entrada de las mujeres en profesiones como el derecho y la medicina. Incluso teniendo en cuenta los ingresos de esas mujeres, no había una mejora general en la posición económica comparativa agregada de las trabajadoras remuneradas con respecto a los trabajadores masculinos. Los salarios de las mujeres seguían siendo inferiores un 60 por 100 de los de los hombres. Y tampoco había una mejora general en la distribución ocupacional por sexos. Por el contrario, la guetización de las mujeres en ocupaciones «de cuello rosa», mal remuneradas y de poco prestigio estaba aumentando. Por ejemplo, en Estados Unidos en 1973, las mujeres ocupaban el 96 por 100 de todos los trabajos remunerados relacionados con el cuidado de niños, el 81 por 100 de los puestos de enseñanza primaria, el 72 por 100 de todos los puestos de asistente sanitario, el 98 por 100 de todos los puestos de enfermería, el 83 por 100 de todos los puestos de bibliotecario, el 99 por 100 de todos los puestos de secretariado y el 92 por 100 de todos los puestos de camarero. Las cifras en 1983 eran, respectivamente, del 97 por 100, el 83 por 100, el 84 por 100, el 96 por 100, el 87 por 100, el 99 por 100 y el 88 por 100 (cifras del Bureau of Labor Statistics citadas por Drew Christie, «Comparable Worth and Distributive Justice», artículo leído en los encuentros de la American Philosophical Association, Western Division, abril de 1985).

[41] Véase la nota 38.

Habermas explica la existencia y el carácter de los nuevos movimientos sociales, incluido el feminismo, en términos de colonización, es decir, de la intrusión de los mecanismos de integración sistémica en las esferas de la reproducción simbólica, con la consiguiente erosión y desecación de los contextos de interpretación y comunicación. Pero dada la multidireccionalidad de la influencia causal en el capitalismo de bienestar, los términos «colonización», «intrusión», «erosión» y «desecación» son demasiado negativos y sesgados como para explicar los cambios de identidad manifestados en los movimientos sociales. Permítaseme intentar ofrecer una explicación alternativa, al menos en lo referente a las mujeres, volviendo a la importante conclusión habermasiana de que buena parte de la protesta contemporánea gira en torno a los roles de trabajador, consumidor, ciudadano y cliente, todos ellos mediados por las correspondientes instituciones. Permítaseme añadir el rol de cuidador de los hijos y el hecho de que todos ellos son roles con género asignado. Consideremos ahora bajo esta luz el significado de la experiencia de millones de mujeres, en especial casadas y con hijos, que en el periodo de posguerra se convirtieron en trabajadoras remuneradas y/o clientes del sistema de bienestar. Ya he indicado que esta ha sido una experiencia de formas de dominación nuevas y agudas, pero también ha sido una experiencia en la que las mujeres podían, a menudo por primera vez, saborear las posibilidades de una independencia económica relativa, una identidad fuera de la esfera doméstica y una participación política ampliada. Sobre todo, ha sido una experiencia de conflicto y contradicción mientras las mujeres intentan hacer lo imposible, a saber, mantener simultáneamente los roles existentes de cuidadora de los hijos y trabajadora, cliente y ciudadana. Las exigencias cruzadas de estos roles mutuamente incompatibles han sido dolorosas y constituido una amenaza para la identidad, pero no negativas sin más[42]. Interpeladas simultáneamente de modos contradictorios, las mujeres se han convertido en sujetos divididos; y, como resultado, los propios roles, antes protegidos en sus esferas separadas, han quedado abiertos de repente a la protesta. ¿Deberíamos, como Habermas, hablar aquí de una «crisis de la reproducción simbólica»? Ciertamente no, si esto significa la desecación de significado y valores provocada por la intrusión del dinero y el poder organizativo en la vida de las mujeres. Enfáticamente sí, si significa, por el contrario, el acceso a la visibilidad y la debatibilidad de problemas y posibilidades que no pueden resolverse o comprenderse dentro del marco establecido de roles e instituciones marcados por el género.

---

[42] Cfr. Zillah Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism,* Boston, Northeastern University Press, 1981, en especial el capítulo 9. Lo que sigue tiene ciertas afinidades con la perspectiva teorizada por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en *Hegemony and Socialist Strategy,* Nueva York, Verso, 1985 [ed. cast.: *Hegemonía y estrategia socialista: hacia la radicalización de la democracia,* Madrid, Siglo xxi Editores, 1987].

Si la colonización no es una explicación adecuada para feminismo contemporáneo (y otros nuevos movimientos sociales), tampoco la descolonización puede ser una concepción adecuada para una solución emancipadora. Desde la perspectiva que he esbozado, el primer elemento de la descolonización, a saber, eliminar de las esferas de reproducción simbólica los mecanismos de integración sistémica, es algo conceptual y empíricamente apartado de los problemas reales. Si el verdadero argumento es la superioridad moral de las interacciones cooperativas e igualitarias sobre las estratégicas y jerárquicas, el hecho de singularizar las instituciones del mundo de la vida mistifica las cosas; esta puntualización debería valer tanto para el trabajo remunerado y la administración política como para la vida doméstica. Es necesario modificar, de igual modo, el tercer elemento de la descolonización, a saber, el cambio de dirección de la influencia y el control desde el sistema al mundo de la vida. Dado que los significados sociales del género siguen estructurando el sistema estatal y el sistema económico oficial del capitalismo tardío, la cuestión no es si las normas del mundo de la vida serán decisivas sino, por el contrario, qué normas del mundo de la vida lo serán.

Esto implica que la clave para un resultado emancipador radica en el segundo elemento de la concepción de descolonización planteada por Habermas, a saber, la sustitución de contextos de acción normativamente garantizados por otros alcanzados mediante la comunicación. La importancia fundamental de este elemento se hace evidente cuando consideramos que este proceso se da simultáneamente en dos frentes. Primero, en las luchas de los movimientos sociales con el Estado y las instituciones del sistema económico oficial; estas luchas no se libran exclusivamente en torno a los medios de los sistemas, sino también a los significados y las normas integrados y aplicados en la política gubernamental y corporativa. Segundo, este proceso ocurre en un fenómeno no tematizado por Habermas: en las luchas entre movimientos sociales opositores con interpretaciones opuestas de las necesidades sociales. Ambos tipos de luchas suponen confrontaciones entre acción normativamente garantizada y acción alcanzada por medio de la comunicación. Ambos suponen competencia por la hegemonía sobre los «medios de interpretación y comunicación» socioculturales. Por ejemplo, en muchas sociedades tardocapitalistas, la experiencia contradictoria y dualizadora de las mujeres de intentar ser a la vez trabajadoras y madres, clientes y ciudadanas, no ha dado lugar a uno sino a dos movimientos de mujeres, uno feminista y otro antifeminista. Estos movimientos, junto con sus respectivos aliados, están enfrentados entre sí y con el Estado y las instituciones corporativas por los significados sociales de «mujer» y «hombre», «feminidad» y «masculinidad», por la interpretación de las necesidades de las mujeres, por la interpretación y la construcción social del cuerpo de la mujer, y por las normas sexistas que modelan la mayor parte de los

principales roles sociales mediados por las instituciones. Por supuesto, los medios de interpretación y comunicación en cuyos términos se elaboran los significados sociales de estas cosas siempre han estado controlados por los hombres. Las feministas estamos, en consecuencia, luchando por redistribuir y democratizar el acceso a los medios de interpretación y comunicación y el control de dichos medios. Luchamos, por lo tanto, por la autonomía de las mujeres en un sentido especial: una medida suficiente de control colectivo sobre los medios de interpretación y comunicación que nos permita participar a la par que los hombres en todo tipo de interacción social, incluida la deliberación y la toma de decisiones políticas[43].

Lo anterior sugiere que es necesario emplear con cautela los términos «particularismo» y «universalismo». Recuérdese que la sexta tesis de Habermas resaltaba los lazos del feminismo con los movimientos de liberación históricos y sus raíces en la moral universalista. Recuérdese que Habermas se mostraba crítico con aquellas tendencias del feminismo, y de los movimientos de resistencia en general, que intentan resolver la problemática de identidad recurriendo al particularismo, es decir, retirándose de campos de lucha política a comunidades alternativas, delimitadas por categorías naturales como el sexo biológico. Quiero sugerir que en esto hay realmente tres cuestiones que deben considerase separadamente. Una es la cuestión del compromiso político frente a la actividad contracultural apolítica. En la medida en la que el argumento de Habermas es una crítica al feminismo cultural, está bien planteado en principio, aunque necesita las siguientes precisiones: el separatismo cultural, aunque inadecuado como estrategia política a largo plazo, es en muchos casos una necesidad para la supervivencia física, psicológica y moral de las mujeres a más corto plazo; y las comunidades separatistas han sido fuente de numerosas reinterpretaciones de la experiencia de las mujeres que han resultado políticamente fructíferas en la protesta acerca de los medios de interpretación y comunicación. La segunda cuestión es el estatus de la biología de las mujeres en la elaboración de nuevas identidades sociales. En la medida en la que la observación de Habermas es una crítica al biologismo reductivo, está bien hecha, pero esto no significa que se pueda pasar por alto el hecho de que la biología de las mujeres casi siempre ha sido interpretada por los hombres, y que la lucha de las mujeres por la autonomía implica necesaria y adecuadamente, entre otras cosas, una reinterpretación de los significados sociales de nuestro cuerpo. La tercera es la difícil y compleja cuestión de universalismo frente a particularismo. En la medida en que el respaldo de Habermas al

[43] Desarrollo esta noción de los «medios de interpretación y comunicación socioculturales» y el concepto asociado de autonomía en «Toward a Discourse Ethic of Solidarity», *Praxis International*, vol. 5, núm. 4, 1986, pp. 425-429. Ambas nociones son ampliaciones y modificaciones de la concepción de «ética comunicativa» planteada por Habermas.

universalismo pertenece al metanivel del acceso a los medios de interpretación y de comunicación y al control sobre los mismos, está bien planteada. En este plano, la lucha de las mujeres por la autonomía puede entenderse como una concepción universalista de la justicia distributiva, pero eso no significa que el contenido sustancial que es el fruto de esta lucha, a saber, los nuevos significados sociales que damos a nuestras necesidades y a nuestro cuerpo, nuestras nuevas identidades sociales y concepciones de feminidad, puedan tacharse de lapsos particularistas respecto al universalismo, porque no son más particulares que los significados y las normas sexistas y androcéntricas a las que deben sustituir. Más en general, en el plano del contenido sustantivo, opuesto a la forma dialógica, el contraste entre universalismo y particularismo está fuera de lugar. Los significados y normas sociales sustantivos siempre son necesariamente específicos desde el punto de vista social e histórico; siempre expresan formas de vida compartida distintivas pero no universales. Los significados y las normas feministas no serán una excepción, pero no serán particularistas, a ese respecto, en un sentido peyorativo. Digamos simplemente que serán diferentes.

He sostenido que las luchas de los movimientos sociales por los medios de interpretación y comunicación son fundamentales para una resolución emancipadora de las tendencias a la crisis en el capitalismo del Estado del bienestar. Permítaseme ahora aclarar su relación con el cambio institucional. Dichas luchas, afirmo, plantean implícita y explícitamente cuestiones como las siguientes. ¿Deberían los roles de trabajador, cuidador de los hijos, ciudadano y cliente quedar completamente desprovistos de género? ¿Es posible hacerlo? ¿O necesitamos, por el contrario, soluciones que permitan a las mujeres ser trabajadoras y ciudadanas *en cuanto mujeres,* al igual que los hombres siempre han sido trabajadores y ciudadanos en cuanto hombres? ¿Y qué podría significar eso? En todo caso para alcanzar un resultado emancipador ¿no es imprescindible una profunda transformación de los actuales roles de género en la base de la organización social contemporánea? ¿Y no requiere esto, a su vez, una transformación fundamental del contenido, el carácter, los límites y las relaciones de las esferas de la vida mediadas por estos roles? ¿Cómo debería definirse el carácter y la posición del trabajo remunerado, la crianza de los hijos y la ciudadanía entre sí? ¿Debería el trabajo feminista-socialista-democrático, autogestionado y remunerado abarcar la crianza de los hijos? ¿O debería la crianza de los hijos, por el contrario, sustituir a la labor militar como componente de la ciudadanía participativa y feminista-socialista-democrática transformada? ¿Qué otras posibilidades pueden concebirse?

Permítaseme concluir este análisis de las seis tesis recapitulando las puntualizaciones críticas más importantes. En primer lugar, la explicación de Habermas no teoriza el carácter patriarcal y mediado por normas de

los sistemas administrativo y económico oficial del capitalismo tardío. De igual modo, no teoriza el carácter sistémico mediado por el dinero y el poder de la dominación masculina en la esfera doméstica del mundo de la vida tardocapitalista. En consecuencia, su tesis sobre la colonización no tiene en cuenta que los canales de influencia entre las instituciones sistémicas y las instituciones del mundo de la vida son multidireccionales. Y tiende a reproducir, más que a problematizar, un importante apoyo institucional a la subordinación de las mujeres en el capitalismo tardío, a saber, la separación por criterios de género de la economía regulada por el Estado del trabajo remunerado y la asistencia social segmentadas por sexos, así como la esfera pública dominada por los hombres, por un lado, de la crianza de los hijos privatizada y femenina, por otro. Así, aunque Habermas quiere mostrarse crítico con la dominación masculina, sus categorías de diagnóstico desvían la atención a otras partes, al problema supuestamente prioritario de una cosificación neutral respecto al género. Como resultado, su concepción programática de la descolonización elude las principales cuestiones feministas; no aborda el problema de cómo reestructurar la relación de la crianza de los hijos con el trabajo remunerado y la ciudadanía. Por último, las categorías de Habermas tienden a distorsionar las causas y subestimar el alcance del reto feminista al capitalismo del Estado del bienestar. En resumen, las luchas y los deseos de las mujeres contemporáneas no están adecuadamente aclarados por una teoría que traza la línea de batalla básica entre instituciones sistémicas e instituciones del mundo de la vida. Desde una perspectiva feminista, hay una línea de batalla más básica entre las formas de dominación masculina que vinculan el «sistema» al «mundo de la vida» y con nosotras.

4. Conclusión

En general, por lo tanto, los principales puntos ciegos de la teoría de Habermas con respecto al género se pueden achacar a que establece una oposición categorial entre instituciones sistémicas e instituciones del mundo de la vida, y a las dos oposiciones más elementales que la componen: una referente a las funciones de reproducción y la otra a los tipos de integración de la acción. O, mejor dicho, los puntos ciegos son achacables al modo en el que estas oposiciones, interpretadas ideológica y androcéntricamente, tienden a dominar y eclipsar a los demás elementos del marco habermasiano, potencialmente más críticos: elementos como la distinción entre contextos de acción garantizados normativamente y contextos de acción alcanzados comunicativamente; y como el modelo tetrapolar de relaciones entre lo público y lo privado.

Los puntos ciegos de Habermas me parecen instructivos. Nos permiten concluir algo acerca de cómo debería ser el marco categorial de una teoría crítica feminista-socialista sobre el capitalismo del Estado del bienestar. Una necesidad crucial es que este marco no sitúe la familia nuclear encabezada por el hombre y la economía oficial regulada por el Estado en dos extremos opuestos de una gran divisoria categorial. Necesitamos, por el contrario, un marco sensible a las similitudes entre ellas, que las ponga en el mismo lado de la línea de instituciones que, si bien de modos distintos, refuerzan la subordinación de las mujeres, ya que tanto la familia como la economía oficial se apropian de nuestro trabajo, cortocircuitan nuestra participación en la interpretación de nuestras necesidades y protegen frente a las protestas políticas interpretaciones de necesidades normativamente garantizadas. Una segunda necesidad crucial es que este marco no contenga suposiciones a priori sobre la unidireccionalidad del movimiento social y de la influencia causal, que sea sensible a la persistencia de instituciones y normas supuestamente desaparecidas en la estructuración de la realidad social. El tercer requisito crucial, y el último que mencionaré aquí, es que este marco no plantee el mal causado por el capitalismo del Estado del bienestar de manera exclusiva o principal como el mal de la cosificación. Debe también ser capaz de situar en primer plano el mal de la dominación y la subordinación[44].

[44] Mi propio trabajo reciente intenta construir un marco conceptual para una teoría crítica feminista-socialista del Estado del bienestar que cumpla estos requisitos. Véanse «Women, Welfare and the Politics of Need Interpretation», «Toward a Discourse Ethic of Solidarity» y, en especial, «El debate sobre las necesidades» (capítulo 2 de este libro). Cada uno de esos ensayos se basa especialmente en aquellos aspectos del pensamiento de Habermas que considero claramente positivos y útiles, en especial su concepción del carácter interpretativo e irreductiblemente sociocultural de las necesidades humanas, y el contraste que plantea entre procesos de interpretación de las necesidades dialógicos y monológicos. El actual capítulo, por el contrario, se centra principalmente en aquellos aspectos del pensamiento habermasiano que me parecen problemáticos o inútiles, y por lo tanto no transmite toda la amplitud de su obra ni todos mis puntos de vista respecto a ella. Se advierte a los lectores, por lo tanto, que no deben sacar la conclusión de que Habermas no tiene nada o tiene poco positivo que aportar a una teoría crítica feminista-socialista del Estado del bienestar. Les animo, por el contrario, a consultar los artículos arriba citados para disponer del otro lado de la cuestión.

II
LA LUCHA EN TORNO A LAS NECESIDADES: ESBOZO DE UNA TEORÍA CRÍTICA FEMINISTA-SOCIALISTA SOBRE LA CULTURA POLÍTICA EN EL CAPITALISMO TARDÍO*

> La necesidad es también un instrumento político, meticulosamente preparado, calculado y utilizado.
>
> Michel Foucault[1]

EN LAS SOCIEDADES del Estado del bienestar tardocapitalistas, la discusión acerca de las necesidades de las personas es un tipo importante de discurso político. En Estados Unidos, debatimos, por ejemplo, si el gobierno debería atender las necesidades de los ciudadanos. Así, las feministas afirmamos que el gobierno debería cubrir las necesidades de escuelas infantiles, mientras que los conservadores sociales insisten en que los niños necesitan el cuidado de su madre, y los conservadores económicos afirman que el mercado, no el gobierno, es la mejor institución para satisfacer esas necesidades. Los estadounidenses debatimos también acerca de si los actuales programas de asistencia social realmente cubren las necesidades que supuestamente deben satisfacer, o si las distorsionan. Por ejemplo, los críticos de derecha afirman que los programas de ayuda económica incondicionales destruyen el incentivo de trabajar y debilitan la familia. Los críticos de izquierda, por el contrario, se oponen a las propuestas de trabajos temporales vinculados a la concesión de derechos sociales, porque las consideran coercitivas y punitivas, mientras que muchas jóvenes pobres con niños pequeños dicen que lo que quieren son trabajos bien remunerados. Todos estos casos abarcan disputas acerca de qué necesitan realmente los diversos grupos de población y quién debería tener la última palabra sobre tales asuntos. En todos estos casos, además, la discusión sobre las necesidades es un medio para hacer y poner en duda reivindicaciones políticas, una jerga en la que el conflicto político se materializa y las desigualdades se elaboran y cuestionan simbólicamente.

---

* Agradezco los útiles comentarios de Sandra Bartky, Linda Gordon, Paul Mattick, Jr., Frank Michelman, Martha Minow, Linda Nicholson e Iris Young. El Mary Ingraham Bunting Institute del Radcliffe College me proporcionó una generosa ayuda de investigación y una situación de trabajo utópica.

[1] Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975; *Discipline and Punishment: The Birth of the Prison*, Nueva York, Vintage, 1979, p. 26 [ed. cast.: *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, México DF, Siglo xxi Editores, 1976].

La discusión sobre las necesidades no siempre ha sido un elemento fundamental en la cultura política occidental; a menudo se ha considerado antitético a la política y ha quedado relegado a los márgenes de la vida política. Sin embargo, en las sociedades del Estado del bienestar, la discusión sobre las necesidades se ha institucionalizado como un lenguaje fundamental del discurso político. Coexiste, si bien a menudo incómodamente, con la discusión acerca de derechos e intereses en el centro mismo de la vida política. De hecho, esta peculiar yuxtaposición de un discurso sobre las necesidades con los discursos sobre derechos e intereses es una de las marcas específicas de la cultura política tardocapitalista.

A las feministas (y otros) cuyo objetivo es intervenir en esta cultura podría beneficiarles el plantear las siguientes preguntas: ¿por qué la discusión sobre las necesidades se ha convertido en un elemento tan destacado en la cultura política de las sociedades del Estado del bienestar? ¿Que relación tiene esta evolución con los cambios en la estructura social tardocapitalista? ¿Qué sugiere la emergencia de la discusión sobre las necesidades respecto a los cambios acaecidos en los límites entre tres esferas de la vida, la «política», la «económica» y la «doméstica»? ¿Denota una ampliación de la esfera política o, por el contrario, una colonización de dicho ámbito por modos de poder y control social más recientes? ¿Cuáles son las principales variedades de discusión sobre las necesidades y cómo interactúan polémicamente entre sí? ¿Qué oportunidades y/u obstáculos plantea la discusión sobre las necesidades a movimientos, como el feminismo, que pretenden alcanzar una transformación social de gran alcance?

En las siguientes páginas esbozo un método para estudiar dichas preguntas sin proponer respuestas definitivas a las mismas. Lo que tengo que decir se divide en cinco partes. En el primer apartado, rompo con los planteamientos teóricos habituales, cambiando el objeto de investigación de las necesidades a los discursos sobre las necesidades, de la distribución de las satisfacciones de necesidades a «la política de la interpretación de las necesidades». También propongo un modelo de discurso social diseñado para poner de relieve el carácter controvertido de la discusión sobre las necesidades en las sociedades del Estado del bienestar. En el segundo apartado, relaciono este modelo de discurso con consideraciones socioestructurales, en especial con los cambios verificados en los límites entre las esferas «política», «económica» y «doméstica» de la vida. En el tercer apartado, distingo tres corrientes principales de discusión sobre las necesidades en la cultura política tardocapitalista y cartografío algunos de los modos en los que compiten entre sí por posibles seguidores. En el cuarto apartado, aplico el modelo a algunos casos concretos de la política contemporánea respecto a las necesidades en Estados Unidos. Finalmente, en el último apartado,

considero algunas cuestiones morales y epistemológicas planteadas por el fenómeno de la discusión sobre las necesidades.

1. La política de la interpretación de las necesidades: un modelo de discurso

Permítaseme empezar explicando algunas de las peculiaridades del planteamiento que propongo. En mi enfoque el objetivo de la investigación no son las necesidades sino los *discursos* acerca de las necesidades. La intención es cambiar nuestro ángulo de visión sobre la política de las necesidades. Se entiende, por lo general, que ésta hace referencia a la distribución de satisfacciones. En mi planteamiento, por el contrario, el objetivo es *la política de interpretación de las necesidades.*

Me centro en los discursos y en la interpretación para poner en perspectiva el carácter contextual y polémico de las reivindicaciones de necesidades. Como muchos teóricos han señalado, las reivindicaciones de necesidades tienen una estructura relacional; implícita o explícitamente, adoptan la forma «A necesita X para Y». Esta estructura «para», como la denominaré, no plantea problemas especiales cuando consideramos necesidades muy transparentes y generales, como alimento y cobijo sin más. Así, podemos decir de manera tajante que los indigentes, como todos los demás en climas no tropicales, necesitan cobijo para vivir. Y muchas personas inferirán que, como último recurso, el Estado, en cuanto garante de la vida y la libertad, tiene la responsabilidad de cubrir esta necesidad. Sin embargo, tan pronto como descendemos a niveles de menor generalidad, las reivindicaciones de necesidades se vuelven más controvertidas. ¿Qué necesitan, de manera «menos clara», los indigentes *para* protegerse de los elementos? ¿Qué formas específicas de provisión están implicadas una vez que reconocemos esta necesidad tan general y transparente? ¿Necesitan los indigentes la voluntad de la sociedad de dejarlos dormir sin que nadie los moleste cerca de una salida de aire caliente en una esquina? ¿Un espacio en un túnel del metro o en una terminal de autobuses? ¿Una cama en un albergue temporal? ¿Una casa permanente? Supongamos que decimos esto último. ¿Qué tipo de vivienda permanente necesitan los indigentes? ¿Apartamentos de alquiler en edificios de viviendas en el centro de la ciudad, alejados de los buenos colegios, de los grandes hipermercados baratos y de las oportunidades de trabajo? ¿Viviendas unifamiliares diseñadas para familias con dos progenitores en las que solo uno desempeña un trabajo remunerado? ¿Y qué más precisan las personas sin hogar para disponer de viviendas permanentes? ¿Alquileres baratos? ¿Ayudas económicas? ¿Empleo? ¿Formación profesional y enseñanza? ¿Escuelas infantiles? Por último, ¿qué es necesario, en cuanto a la política de vivienda, para garantizar una reserva adecuada de viviendas asequibles? ¿Incentivos

fiscales para fomentar la inversión privada en viviendas baratas? ¿Proyectos de vivienda pública concentrados o dispersos dentro de un entorno de vivienda en general mercantilizado? ¿Control del precio de los alquileres? ¿Desmercantilización de la vivienda urbana?[2].

Podríamos seguir haciendo más preguntas de este tipo indefinidamente. Y al mismo tiempo, expandiríamos la controversia. Ése es precisamente el argumento respecto a las reivindicaciones de necesidades. Estas reivindicaciones tienden a estar integradas, conectadas entre sí en cadenas ramificadas de relaciones de finalidad: A no solo necesita X para Y; también necesita P para X, Q para P y así sucesivamente. Asimismo, cuando las cadenas de finalidad se desagregan en el transcurso de los debates políticos, por lo general las divergencias aumentan en lugar de disminuir. El modo preciso en el que se desagregan estas cadenas depende de las suposiciones iniciales que comparten los interlocutores. ¿Es indudable que la política diseñada para atender la indigencia no debe cuestionar la estructura básica de propiedad e inversión de los inmuebles urbanos? ¿O es ése un punto en el que las suposiciones y las convicciones de la población divergen?

Son dichas redes de relaciones de finalidad controvertidas las que yo pretendo resaltar cuando propongo que nos centremos en la política de la interpretación de necesidades. Las teorías superficiales sobre las necesidades que no se proponen explorar dichas redes no pueden arrojar mucha luz sobre la política de las necesidades en las sociedades contemporáneas. Dichas teorías suponen que la política de las necesidades solo hace referencia a si se cubrirán o no diversas necesidades predeterminadas. Como resultado, desvían la atención de una serie de cuestiones políticas importantes[3]. En primer lugar, asumen la *interpretación* de las necesidades de las personas como algo sencillamente dado y no problemático; de esa forma ocultan la dimensión interpretativa de la política dirigida a las necesidades, el hecho de que no solo es políticamente controvertida la forma de satisfacerlas sino también las *interpretaciones de las mismas.* Dan por sentado, en segundo lugar, que no importa quién interprete las necesidades en cuestión y desde qué perspectiva y a la luz de qué intereses; de ese modo pasan por alto el hecho de que también es un asunto político *quién* consigue establecer definiciones autoritativas y pormenorizadas de las necesidades de las personas. Dan por sentado, en tercer lugar, que las formas de discurso

[2] Desmercantilización de la vivienda podría significar propiedad socializada o, alternativamente, propiedad de los ocupantes combinada con un mecanismo no mercantil para determinar el valor durante las transferencias (por ejemplo, control de precios).
[3] Un ejemplo del tipo de teoría que tengo en mente es el de David Braybrooke, *Meeting Needs,* Princeton (NJ), Princeton University Press, 1987. Braybrooke afirma que un concepto de necesidad superficial «puede efectuar una contribución sustancial al establecimiento de políticas sin tener que descender a la refriega» (p. 68). No aborda, en consecuencia, ninguna de las cuestiones que yo estoy a punto de enumerar.

público socialmente autorizadas de las que se dispone para interpretar las necesidades de las personas son adecuadas y equitativas; de ese modo descuidan la cuestión de si estas formas de discurso público están sesgadas a favor de las autointerpretaciones y los intereses de grupos sociales dominantes y, por lo tanto, actúan en detrimento de los grupos subordinados u opositores; en otras palabras, ocultan el hecho de que los propios medios de discurso público pueden ser objeto de disensión en la política de las necesidades. Cuarto, dichas teorías no problematizan la lógica social e institucional de los procesos de la interpretación de necesidades; de ese modo descuidan cuestiones políticas tan importantes como ¿en qué parte de una sociedad, en qué instituciones, se desarrollan las interpretaciones oficiales de las necesidades? ¿Y qué tipos de relaciones sociales rigen entre los interlocutores o los cointérpretes?

Para remediar estos puntos ciegos propongo una alternativa orientada al discurso y políticamente más crítica. Considero que la política de interpretación de las necesidades comprende tres aspectos analíticamente distintivos pero interrelacionados en la práctica. El primero es la lucha por establecer o negar el estatus político de una necesidad dada, la lucha por validar la necesidad como un asunto de interés político legítimo o situarla como un asunto no político. El segundo es el debate acerca de la interpretación de la necesidad, la lucha por el poder de definirla y, de ese modo, por determinar qué la satisfaría. El tercer aspecto es la lucha acerca de la satisfacción de la necesidad, la lucha por garantizar o denegar una ayuda.

Para centrarnos en la política de interpretación de las necesidades necesitamos un modelo de discurso social. El modelo que yo propongo sitúa en primer plano el carácter polivalente y polémico de la discusión sobre las necesidades, el hecho de que en las sociedades del Estado del bienestar encontramos una pluralidad de modos opuestos de discutir acerca de las necesidades de las personas. El modelo teoriza lo que yo denomino «medios de interpretación y comunicación socioculturales». Me refiero con esto a un conjunto histórica y culturalmente específico de recursos discursivos de los que disponen los miembros de una colectividad social determinada para plantearse reivindicaciones unos a otros. Dichos recursos incluyen:

1. Los lenguajes oficialmente reconocidos en los que uno puede presentar sus reivindicaciones; por ejemplo, hablar de necesidades, hablar de derechos, hablar de intereses.

2. Los vocabularios concretos disponibles para hacer reivindicaciones en estos lenguajes reconocidos: en el caso de la discusión sobre las necesidades, por ejemplo, vocabularios terapéuticos, administrativos, religiosos, feministas o socialistas.

3. Los paradigmas de argumentación aceptados como autoritativos al arbitrar reivindicaciones contradictorias: ¿se resuelven los conflictos acerca de la interpretación de necesidades, por ejemplo, recurriendo a expertos científicos? ¿Mediante acuerdos alcanzados con la ayuda de intermediarios? ¿Votando de acuerdo con una norma mayoritaria? ¿Primando las interpretaciones de aquellos cuyas necesidades están en cuestión?
4. Las convenciones narrativas disponibles para construir los relatos individuales y colectivos que constituyen la identidad social de las personas.
5. Los modos de subjetivación: de qué maneras los discursos sitúan a los interlocutores como tipos específicos de sujetos dotados de tipos específicos de capacidades de acción: por ejemplo, «normales» o «desviados», causalmente condicionados o libremente autodeterminados, víctimas o potenciales activistas, individuos únicos o miembros de grupos sociales[4].

Todos estos elementos comprenden los medios de interpretación y comunicación socioculturales en las sociedades tardocapitalistas del Estado del bienestar. Para entender su función, debemos recordar que dichas sociedades albergan una pluralidad de formas de asociación, roles, grupos, instituciones y discursos. Los medios de interpretación y comunicación no son todos iguales, por lo tanto. Lejos de constituir una red coherente y monolítica, forman un campo heterogéneo de posibilidades políglotas y alternativas diversas. Por lo general, en las sociedades del Estado del bienestar los discursos acerca de las necesidades hacen referencia como mínimo implícita a interpretaciones alternativas. Las distintas afirmaciones acerca de las necesidades están «internamente dialogizadas», recordando implícita o explícitamente a interpretaciones de necesidades rivales[5]. Aluden, en otras palabras, a un conflicto de interpretaciones.

---

[4] La expresión «modo de subjetivación» está inspirada por Foucault, aunque su término es «modo de sujeción» y su uso difiere un poco del mío. Cf. Michel Foucault, «On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress», en Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader,* Nueva York, Pantheon, 1984, pp. 340-373. Respecto a otro punto de vista sobre esta idea de los medios de interpretación y comunicación socioculturales, véase Nancy Fraser, «Toward a Discourse Ethic of Solidarity», *Praxis International*, vol. 5 , núm. 4, enero de 1986, pp. 425-429.

[5] La expresión «internamente dialogizado» procede de Mijaíl Bajtín. Considero su noción de «heteroglosia dialógica» (o campo de significaciones interreferente y multivocal) más apto para caracterizar los medios de interpretación y comunicación socioculturales en las sociedades del Estado del bienestar tardocapitalistas que la idea lacaniana de lo simbólico, más monolítica. A este respecto, sin embargo, me aparto de la idea manifestada por Bajtín de que esas concepciones hallaron su expresión más firme en la cultura «carnavalesca» de finales del Medievo en Europa y que la posterior historia de las sociedades occidentales produjo un aplanamiento del lenguaje y una restricción de la heteroglosia dialógica al ámbito especializado y esotérico de «lo literario». Me parece erróneo, dado que el carácter dialógico y polémico del discurso está relacionado con la disponibilidad en una cultura de una pluralidad de discursos rivales y de posiciones de sujeto desde las que articularlos. Así, conceptualmente, sería de esperar lo que, en mi opinión, sucede: que el discurso en sociedades complejas y diferenciadas sería especialmente adecuado para el análisis basado en estas categorías bajtinianas. Respecto a las concepciones bajtinianas

Por ejemplo, los grupos que pretenden restringir o ilegalizar el aborto contraponen «la santidad de la vida» a la mera «conveniencia» de las «mujeres profesionales»; así, realizan sus afirmaciones en términos que hacen referencia, si bien despectivamente, a interpretaciones feministas de las necesidades reproductivas[6].

Las sociedades del capitalismo tardío, por otra parte, no son simplemente pluralistas. Están, por el contrario, estratificadas, diferenciadas en grupos sociales con distintos estatus, poder y acceso a recursos, atravesadas por ejes de desigualdad dominantes por razones de clase, sexo, raza, etnia y edad. Los medios de interpretación y comunicación socioculturales en estas sociedades están también estratificados, organizados de modos congruentes con los patrones sociales de dominación y subordinación.

De ahí se deduce que debemos distinguir entre aquellos elementos de los medios de interpretación y comunicación socioculturales que son hegemónicos, autorizados y oficialmente sancionados, por una parte, y los no hegemónicos, descalificados y no tenidos en cuenta, por otra. Algunas vías para discutir sobre las necesidades están institucionalizadas en los campos discursivos centrales de las sociedades tardocapitalistas: parlamentos, academias, juzgados y medios de circulación de masas. Otras, están delimitadas como subdialectos socialmente marcados y normalmente excluidos de los ámbitos discursivos centrales[7]. Hasta hace poco, por ejemplo, los discursos moralistas y científicos acerca de las necesidades de las personas afectadas de sida, y de las personas con riesgo de contraerlo, estaban bien representados en las comisiones gubernamentales, mientras que las interpretaciones de los defensores de los derechos de gays y lesbianas estaban en gran medida excluidas. Para cambiar esa distribución del poder discursivo, hizo falta librar una batalla política.

---

de la heteroglosia y la dialogización interna, véase Mijaíl Bajtín, «Discourse in the Novel», en *The Dialogic Imagination: Four Essays*, Austin, University of Texas Press, 1981, pp. 259-422. Respecto a un argumento en defensa de la superioridad de la concepción del discurso bajtiniana respecto a la lacaniana para teorizar los temas de interés para las feministas, véase el capítulo 5 de este libro, «Contra el simbolicismo».

[6] Respecto al discurso antiabortista, véase Kristin Luker, *Abortion and the Politics of Motherhood,* Berkeley, University of California Press, 1984.

[7] Si el argumento anterior era bajtiniano, éste podría considerarse bourdieusiano. Probablemente no haya ningún teórico social contemporáneo que haya trabajado de manera más fructífera que Bourdieu sobre la comprensión de la protesta cultural en relación con la desigualdad social. De Pierre Bourdieu véanse *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Ginebra, Droz, 1972 [ed. ing.: *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977], y *La distinction. Critique sociale du jugement*, París, Les Éditions de Minuit, 1979 [ed. ing.: *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Pure Taste*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1979; ed. cast.: *La distinción: Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 2012]. Respecto a un estudio sobre la relevancia perdurable de Bourdieu, véase Nancy Fraser, «Bourdieu: Une réflexión pour l'ère postindustrielle», *Le monde,* 24 de enero de 2012. Accesible en lemonde.fr.

Desde esta perspectiva, la discusión sobre las necesidades parece un espacio de lucha en el que grupos con desiguales recursos discursivos (y extradiscursivos) compiten por establecer como hegemónicas sus respectivas interpretaciones sobre cuáles son las necesidades sociales legítimas. Los grupos dominantes articulan las interpretaciones de las necesidades con la intención de excluir, desactivar y/o absorber las contrainterpretaciones. Los grupos subordinados o de oposición, por el contrario, articulan interpretaciones de necesidades pensadas para cuestionar, desplazar y/o modificar las dominantes. En ninguno de los dos casos son estas interpretaciones meras «representaciones». En ambos, por el contrario, son actos e intervenciones[8].

2. Necesidades delimitadas y desbordantes: acerca de lo «político», lo «económico» y lo «doméstico»

Permítaseme ahora situar el modelo de discurso que acabo de esbozar con respecto a algunos rasgos socioestructurales de las sociedades tardocapitalistas, a fin de relacionar el ascenso de la discusión politizada sobre las necesidades con los cambios registrados en los límites que separan las dimensiones «política», «económica» y «doméstica» de la vida. Sin embargo, a diferencia de muchos teóricos sociales, trataré los términos «político», «económico» y «doméstico» como clasificaciones culturales y etiquetas ideológicas, y no como designaciones de estructuras, esferas o cosas[9].

Empiezo por señalar que los términos «la política» y «lo político» son muy polémicos y tienen varios sentidos distintos[10]. En el actual contexto, los dos sentidos más importantes son los siguientes. Hay, primero, un sentido institucional en el que un tema se considera «político» si está manejado directamente en las instituciones del sistema de gobierno oficial, incluidos parlamentos, aparatos administrativos y demás. En este sentido, lo que es político –llamémoslo «político oficial»– contrasta con lo manejado por instituciones como «la familia» y «la economía», consideradas fuera del sistema político oficial, aun cuando estén de hecho avaladas y reguladas por él. Existe otro sentido discursivo del término «político» en el que algo es «político» si es debatido por una amplia gama de ámbitos discursivos

[8] Aquí el modelo intenta casar a Bajtín con Bourdieu.

[9] Debo esta formulación a Paul Mattick Jr., quien ofrece un análisis meditado sobre las ventajas de este tipo de enfoque en «On *Feminism as Critique*» (manuscrito inédito).

[10] Incluidos entre los sentidos que no abordaré se encuentran (1) el sentido coloquial peyorativo de acuerdo con el cual una decisión es política cuando una maniobra personal para alcanzar el poder altera las consideraciones sustanciales pertinentes; y (2) el sentido político-teórico radical de acuerdo con el cual todas las interacciones atravesadas por relaciones de poder y desigualdad son políticas.

distintos y entre una amplia gama de públicos distintos. En este sentido, lo político –llamémoslo «político discursivo» o «politi*zado*»– contrasta con lo que no se cuestiona en público en absoluto y también con lo que solo es cuestionado por públicos relativamente especializados, delimitados y/o segmentados. Estos dos sentidos no carecen de relación entre sí. En la teoría democrática, si no siempre en la práctica, un asunto solo se convierte en sujeto de legítima intervención estatal si ha sido debatido por una amplia gama de públicos discursivos.

En general, no hay restricciones a priori que dicten que algunos asuntos sean intrínsecamente políticos y otros intrínsecamente apolíticos. De hecho, estos límites se trazan de manera distinta de una cultura a otra y de un periodo histórico a otro. Por ejemplo, la reproducción se convirtió en un asunto intensamente político en la década de 1890 en Estados Unidos, en medio de un pánico acerca del «suicidio racial». En la década de 1940, sin embargo, se asumía en general que el control de la natalidad era un asunto «privado». Por último, con la aparición del movimiento de las mujeres en la década de 1960, la reproducción volvió a politizarse[11].

Pero sería engañoso sugerir que, para una sociedad de cualquier periodo, el límite entre lo político y lo apolítico es fácil de fijar. Por el contrario, este límite puede ser en sí mismo objeto de conflicto. Por ejemplo, los debates referentes a la «reforma» de la ley de pobres, *Poor Law*, en la Inglaterra del siglo XIX fueron también conflictos sobre el alcance de lo político. Y como argumentaré en breve, uno de los principales riesgos de conflicto social en las sociedades tardocapitalistas es precisamente dónde situar los límites de lo político.

Permítaseme explicar algunos de los presupuestos e implicaciones del sentido discursivo de la «política». Recordemos que este sentido estipula que un asunto es «político» si resulta polémico en diversos espacios discursivos y entre una serie de públicos que enuncian discursos distintos. Obsérvese, por lo tanto, que depende de la idea de publicidad discursiva. En esta concepción, sin embargo, la publicidad no se entiende de una manera unitaria y sencilla como el opuesto indiferenciado a la privacidad discursiva. Por el contrario, se entiende que la publicidad debe diferenciarse de acuerdo con la premisa de que es posible identificar una pluralidad de públicos discursivos distintos y teorizar las relaciones existentes entre ellos.

Claramente, los públicos pueden distinguirse a lo largo de una serie de ejes, por ejemplo: por ideología (los lectores del semanario progresista *The Nation* frente a los lectores del trimestral conservador *The Public Interest*)

---

[11] Linda Gordon, *Woman's Body, Woman's Right*, Nueva York, Viking, 1976.

por ejes de estratificación como el sexo (los espectadores de la serie «Cagney y Lacey» frente a los del programa de deportes «Monday Night Football»); por clase (los lectores de *The New York Times* frente a los de *The New York Post*); por profesión (los socios de la Cámara de Comercio frente a los de la Asociación Médica Estadounidense); por asunto movilizador principal (el movimiento por el desarme nuclear frente al movimiento pro vida).

Los públicos también pueden distinguirse de acuerdo con su poder relativo. Algunos son grandes, autoritativos, y capaces de establecer los términos del debate para muchos de los demás. Otros, por el contrario, son pequeños, encerrados en sí mismos y delimitados, incapaces de dejar mucha huella más allá de sus propios límites. Los públicos del primer tipo logran a menudo tomar la iniciativa en la formación de bloques hegemónicos: concatenaciones de públicos diferentes, que juntos construyen «el sentido común» de cada momento. Como resultado, esos públicos líderes influyen por lo general más en la definición de qué es lo «político» en el sentido discursivo. Pueden politizar un asunto simplemente planteando polémica en torno a él, porque dicha polémica será transmitida como algo obvio a otros públicos aliados y opositores. Los públicos contrahegemónicos más pequeños, por el contrario, carecen en general de capacidad para politizar de este modo los temas. Cuando consiguen fomentar una protesta generalizada respecto a algo que previamente era «apolítico», normalmente lo hacen por medios mucho más lentos y laboriosos. En general, es el poder relativo de los diversos públicos el que determina el resultado de las disensiones acerca de los límites de lo político.

¿Cómo deberíamos, entonces, conceptuar la politización de necesidades en las sociedades del capitalismo tardío? Lo que debemos entender aquí son los procesos por los cuales algunos asuntos salen de las zonas de privacidad discursiva y de públicos especializados o circunscritos para convertirse en lugares de protesta generalizada. Cuando esto ocurre, interpretaciones de estos asuntos antes consideradas obvias se ponen en duda, y cadenas naturalizadas de relaciones de finalidad son sometidas a debate.

¿Cuáles son entonces las zonas de privacidad y los públicos especializados que previamente introdujeron necesidades recientemente politizadas en las sociedades tardocapitalistas? ¿Qué instituciones protegieron de la protesta estas necesidades, naturalizando sus interpretaciones en redes obvias de relaciones de finalidad? En las sociedades capitalistas dominadas por los varones, lo «político» se define normalmente en contraste con lo «económico» y lo «doméstico» o «personal». A este respecto, en consecuencia, encontramos dos conjuntos de instituciones principales que despolitizan las necesidades sociales: primero, las instituciones domésticas, en especial la forma doméstica normativa, a saber, la familia nuclear moderna, encabezada por el hombre; y, segundo, las instituciones del sistema económico capitalista

oficial, en especial los trabajos remunerados, los mercados, los mecanismos de crédito y las empresas y corporaciones «privadas»[12]. Las instituciones domésticas despolitizan ciertos asuntos al personalizarlos y/o familiarizarlos; los catalogan de asuntos privados-domésticos o personales-familiares a diferencia de los asuntos públicos y políticos. Las instituciones del sistema económico capitalista oficial despolitizan ciertos asuntos al economizarlos; los asuntos aquí en cuestión son tildados de imperativos impersonales del mercado o de prerrogativas de la propiedad «privada» o de problemas técnicos para gestores y planificadores, todos en contraposición con los asuntos políticos. En ambos casos, el resultado es una minimización de las cadenas de relaciones de finalidad para interpretar las necesidades de las personas; las cadenas interpretativas son truncadas y se les impide rebasar los límites que separan «lo doméstico» y «lo económico» de «lo político».

Claramente, las instituciones domésticas y las del sistema económico oficial difieren en muchos aspectos importantes. Sin embargo, en *estos* aspectos están a la par unas de las otras: ambas circunscriben ciertos asuntos en ámbitos discursivos especializados; ambas por lo tanto protegen dichos asuntos de la protesta generalizada y de conflictos de interpretación ampliamente difundidos. Como resultado, ambas protegen como autoritativas ciertas interpretaciones de necesidades específicas insertándolas en ciertas cadenas específicas, pero en gran medida indiscutidas, de relaciones de finalidad.

Dado que tanto las instituciones domésticas como las del sistema económico oficial apoyan relaciones de dominación y subordinación, las interpretaciones específicas que naturalizan tienden por lo general a conceder prioridad a grupos e individuos dominantes y a perjudicar a sus subordinados. Si el maltrato a la esposa, por ejemplo, está acotado como un asunto «personal» o «doméstico» dentro de familias nucleares encabezadas por el varón; y si el discurso público acerca de este fenómeno está canalizado hacia públicos especializados asociados con, pongamos, el derecho de familia, el trabajo social y la sociología y la psicología de lo «anómalo», ello ayuda a reproducir la subordinación de las mujeres respecto a los hombres. De igual modo, si las cuestiones de democracia en el trabajo están acotadas como problemas «económicos» o «de gestión» en trabajos remunerados orientados a la obtención de beneficio y gestionados jerárquicamente; y si el discurso sobre estas cuestiones pasa a públicos especializados asociados con, pongamos, la sociología de las «relaciones industriales», el derecho laboral y la «ciencia de la gestión», ello ayuda a perpetuar la explotación y la dominación de clase (y normalmente también de carácter sexista y racista).

---

[12] En este capítulo hago referencia a los trabajos remunerados, los mercados, los sistemas de crédito, etcétera, como «instituciones del sistema económico *oficial*» para evitar la deducción androcéntrica de que las instituciones domésticas no son también «económicas». El capítulo I de este libro, «Qué hay de crítico en la teoría crítica», analiza esta cuestión.

Como resultado de estos procesos, los miembros de grupos subordinados interiorizan por lo común interpretaciones de necesidades que van en desventaja suya. En ocasiones, sin embargo, las interpretaciones de necesidades culturalmente dominantes se superponen a interpretaciones de oposición latentes o embrionarias. Esto es más probable allí donde persisten, así sea fragmentariamente, tradiciones de resistencia transmitidas subculturalmente, como en algunas secciones del movimiento sindical estadounidense y en la memoria histórica colectiva de muchos afroestadounidenses. En circunstancias especiales, además, los procesos de despolitización se interrumpen. En ese punto, las clasificaciones dominantes de las necesidades como «económicas» o «domésticas», como opuestas a su consideración como «políticas», pierden su aura de obviedad, y en su lugar surgen interpretaciones alternativas, opositoras y *politizadas*[13].

En las sociedades del capitalismo tardío, en todo caso, la familia y la economía oficial son los principales enclaves de despolitización que las necesidades deben superar para volverse políticas en el sentido discursivo. La emergencia de la discusión sobre las necesidades como un lenguaje político en estas sociedades es el otro lado de la creciente permeabilidad de las instituciones económicas oficiales y domésticas, de su creciente incapacidad para despolitizar por completo ciertos asuntos. Las necesidades politizadas debatidas en las sociedades tardocapitalistas, son, por lo tanto, las necesidades *filtradas* o *arrolladoras,* que han rebasado los enclaves discursivos construidos en torno a las instituciones domésticas y de la economía oficial.

Las necesidades desbordantes son una especie de *exceso* con respecto a las modernas instituciones domésticas y a las instituciones económicas normativas. Inicialmente al menos, llevan el sello de aquellas instituciones, y permanecen insertas en cadenas convencionales de relaciones de finalidad. Por ejemplo, muchas necesidades desbordantes están teñidas por la suposición de que «lo doméstico» debe estar separado de «lo económico» en las sociedades capitalistas dominadas por los hombres. Así, durante la mayor parte de la historia estadounidense, el cuidado de los hijos ha sido tildado de

---

[13] La dificultad para especificar teóricamente las condiciones en las que se interrumpen los procesos de despolitización deriva de la dificultad de relacionar los «factores» usualmente considerados «económicos» y «culturales». En mi opinión, los modelos de elección racional yerran al dar un peso excesivo a los determinantes «económicos» a expensas de los «culturales», como en la predicción (no siempre acertada) de que las interpretaciones de necesidades culturalmente dominantes pero en último término desventajosas pierden su influencia cuando los heraldos de la prosperidad económica reducen la desigualdad y promueven «expectativas crecientes». Véase John Elster, «Sour Grapes», en Amartya Sen y Bernard Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982. Un modelo alternativo desarrollado por Jane Jenson resalta la lente ideológico-cultural a través de la cual se filtran los efectos «económicos». Jenson relaciona las «crisis del modo de regulación» con cambios en los «paradigmas» culturales que ponen de relieve elementos antes presentes, pero no destacados, de identidades sociales de las personas. Véase su artículo «Paradigms and Political Discourse: Labor and Social Policy in the USA and France before 1914», Working Paper Series, Center for European Studies, Harvard University Press, invierno de 1989.

necesidad «doméstica» y no «económica»; se ha interpretado como la necesidad que los niños tienen de los cuidados de la madre a tiempo completo, y no como la necesidad que los trabajadores tenían de pasar tiempo alejados de sus hijos; y su satisfacción se ha interpretado como un establecimiento de «pensiones para las madres» y no de escuelas infantiles[14]. A este respecto, la asunción de esferas separadas trunca posibles cadenas de relaciones de finalidad que producirían interpretaciones alternativas de las necesidades sociales.

¿Adónde van entonces las necesidades desbordantes cuando rompen el enclave doméstico o el económico oficial? Propongo que las necesidades desbordantes entran en un ámbito social relativamente nuevo e históricamente específico. Siguiendo a Hannah Arendt, llamo a este ámbito «lo social» para marcar su no coincidencia con la familia, la economía oficial o el Estado[15]. En cuanto espacio de discurso refutado acerca de las necesidades desbordantes, «lo social» atraviesa estas divisiones tradicionales. Es un ámbito de conflicto entre interpretaciones rivales de necesidades, insertas en cadenas rivales de relaciones de finalidad[16].

Tal y como yo lo concibo, lo social es un punto de conexión para el encuentro de antagonistas descontentos asociados con una amplia gama de públicos distintos. Estos descontentos varían desde los partidarios de la politización a los defensores de la (re)despolitización, desde movimiento sociales débilmente organizados a públicos expertos y especializados dentro del Estado social y en torno al mismo. Asimismo, su poder relativo varía enormemente. Algunos están asociados con públicos destacados, capaces de establecer los términos del debate político; otros están vinculados, por el contrario, a públicos delimitados y deben oscilar entre la marginación y la cooptación.

[14] Véase Sonya Michel, «American Women and the Discourse of the Democratic Family in World War II», en Margaret Higonnet, Jane Jenson y Sonya Michel (eds.), *Behind the Lines: Gender and the Two World Wars*, New Haven, Yale University Press, 1987, y «Children's Interests/ Mothers'Rights: A History of Public Child Care in the United States» (manuscrito inédito).

[15] Hannah Arendt, *The Human Condition,* Chicago, University of Chicago Press, en especial capítulo 2, pp. 22-78 [ed. cast.: *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974]. Debería señalar, sin embargo, que mi concepción de «lo social» difiere significativamente de la de Arendt. Mientras que ella concibe lo social como un espacio unidimensional situado por completo bajo la influencia de la administración y la razón instrumental, yo lo veo como algo polivalente y disputado. Así, mi punto de vista incorpora algunos rasgos de la concepción gramsciana de la «sociedad civil».

[16] En algunos tiempos y lugares, la idea de «lo social» ha sido elaborada explícitamente como una alternativa a «lo político». Por ejemplo, en la Inglaterra del siglo XIX, «lo social» se entendía como la esfera en la que las virtudes domésticas supuestamente específicas de las mujeres (de clase media) podían difundirse en pro del bien colectivo más amplio sin sufrir la «degradación» que suponía la participación en el mundo competitivo de la «política». Así, el trabajo «social», convertido en «maternidad municipal», se proclamaba como una alternativa al sufragio. Véase Denise Riley, «*Am I That Name?» Feminism and the Category of «Women» in History,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003. De modo similar, la invención de la sociología requería la concepción de un orden de interacción «social» distinto de la «política». Véase Jacques Donzelot, *The Policing of Families,* Nueva York, Pantheon, 1979 [ed. cast.: *La policía de las familias*, Valencia, Pre-Textos, 1998].

Lo social es también el espacio en el que las necesidades desbordantes que logran politizarse se traducen en reivindicaciones de apoyo estatal. Aquí, las interpretaciones de necesidades rivales se elaboran hasta convertirse en concepciones programáticas rivales; se forjan alianzas rivales en torno a propuestas políticas rivales; y grupos con dotación desigual compiten por modelar la agenda política formal. Por ejemplo, en la década de 1990 en Estados Unidos, diversos grupos de interés, movimientos, asociaciones profesionales y partidos se enfrentaron por alcanzar fórmulas en torno a las cuales establecer alianzas suficientemente fuertes como para dictar la forma de la inminente «reforma del bienestar».

Finalmente, cuando dichos enfrentamientos, si es el caso, se resuelven (al menos temporalmente), las necesidades desbordantes pueden convertirse en objeto de la intervención estatal. En ese punto, se convierten en blanco y palanca de diversas estrategias de gestión de crisis, al tiempo que aportan razones para la proliferación de nuevos organismos estatales. Dichos organismos, que comprenden el «Estado social», se ocupan de regular y/o financiar y/o satisfacer necesidades sociales[17]. No solo satisfacen, sino que también interpretan las necesidades en cuestión. Por ejemplo, el sistema de bienestar social estadounidense se divide en dos subsistemas desiguales, codificados por sexo y raza: un subsistema de seguridad social implícitamente «masculino» vinculado a la participación en la fuerza de trabajo «primaria» e históricamente dirigido a los «proveedores» (hombres y blancos); y un subsistema de asistencia social «femenino», ligado a la renta familiar y dirigido a las madres y amas de casa y a sus familias «defectuosas» (encabezadas por mujeres), originalmente concedido solo a las mujeres blancas pero posteriormente racializado. Con la asunción subyacente (pero hipotética) de que se trata de «esferas separadas», ambos subsistemas difieren marcadamente en el grado de autonomía, derechos y presunción de merecimiento que atribuyen a los beneficiarios, así como en su base de financiación, su modo de administración y carácter, y el nivel de prestaciones[18]. Así, los diversos organismos que comprenden el sistema de bienestar social no solo proporcionan ayuda material. También proporcionan a los clientes, y a la ciudadanía en general, un mapa tácito pero convincente para interpretar

---

[17] El Estado social no es una entidad unitaria sino un complejo multiforme y diferenciado de organismos y aparatos. En Estados Unidos comprende un galimatías de organismos cuyas principales agencias son los Departamentos de Trabajo y de Sanidad y Servicios Humanos.

[18] Se pueden encontrar análisis de la estructura sexista del sistema de seguridad y bienestar social estadounidense en Nancy Fraser, «Women, Welfare and the Politics of Need Interpretation», *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy,* vol. 2, núm. 1, invierno de 1987, pp. 103-121; Barbara Nelson, «Women's Poverty and Women's Citizenship: Some Political Consequences of Economic Marginality», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 10, 1984, pp. 209-231; y Diana Pearce, «Women, Work and Welfare: The Feminization of Poverty», en Karen Feinstein (ed.), *Working Women and Families,* Beverly Hills (CA), Sage Publications, 1979.

roles de género normativos y diferencialmente valorados, y necesidades sexualizadas. Las diferentes ramas del Estado social participan también, por lo tanto, en la política de la interpretación de necesidades[19].

En resumen: en las sociedades tardocapitalistas, las necesidades desbordantes que han salido de los enclaves domésticos o económicos oficiales entran en ese espacio discursivo híbrido que Hannah Arendt denominó «lo social». Pueden entonces convertirse en lugares de la intervención estatal dirigida a gestionar las crisis. Estas necesidades son por lo tanto marcadores de grandes giros socioestructurales en los límites que separan lo que se clasifica como la esfera de la vida «política», la «económica» y la «doméstica» o «personal».

3. Interpretaciones contradictorias de las necesidades: acerca de los discursos opositores, reprivatizadores y de expertos

Permítaseme ahora proponer un esquema para clasificar las múltiples variedades de definiciones de necesidades en las sociedades del capitalismo tardío. Mi objetivo es identificar distintos tipos de discurso y trazar las líneas en las que compiten. Esto debería proporcionarnos una explicación de algunos ejes básicos de la política referente a las necesidades en las sociedades del Estado del bienestar.

Empiezo por distinguir tres tipos principales de discursos sobre las necesidades en las sociedades tardocapitalistas. El primero lo denominaré formas «opositoras» de definir las necesidades, que surgen cuando las necesidades se politizan «desde abajo». Éstas contribuyen a la cristalización de nuevas identidades sociales por parte de grupos sociales subordinados. El segundo tipo lo denomino discursos de «reprivatización», que emergen como respuesta a los primeros. Éstos articulan interpretaciones de las necesidades establecidas que antes podrían considerarse obvias. Por último, lo que yo denomino discursos de «expertos» en necesidades, que relacionan los movimientos populares con el Estado. Es más fácil entenderlos en el contexto de la «resolución social de problemas», la construcción de instituciones y la formación de clases profesionales. En general, es la interacción contestataria de estas tres ramas de discusión de las necesidades la que estructura la política de estas en las sociedades del capitalismo tardío[20].

---

[19] N. Fraser, «Women, Welfare and the Politics of Need Interpretation», cit., efectúa un análisis de los organismos de seguridad social estadounidense en cuanto suministradores y garantes de las interpretaciones de necesidades.

[20] Esta imagen se contrapone a la implícita en los escritos de Foucault. A mi entender, Foucault se centra excesivamente en los discursos de los expertos a expensas de los discursos de oposición

Observemos primero la politización de las necesidades desbordantes a través de los *discursos opositores.* En ellos, las necesidades se politizan cuando, por ejemplo, mujeres, trabajadores y/o personas de color empiezan a cuestionar las identidades y los roles subordinados, las interpretaciones de necesidades tradicionales, cosificadas y desventajosas que previamente les habían sido asignadas y/o que ellos habían asumido. Al insistir en hablar públicamente de necesidades hasta ese momento despolitizadas, al reivindicar para estas necesidades la categoría de legítimas cuestiones políticas, tales personas y grupos hacen varias cosas simultáneamente. En primer lugar, cuestionan los límites establecidos que separan la «política» de la «economía» y de lo «doméstico». En segundo lugar, ofrecen interpretaciones alternativas de sus necesidades, insertas en cadenas alternativas de relaciones de finalidad. En tercer lugar, crean nuevos públicos de discurso a partir de los cuales intentan difundir sus interpretaciones de las necesidades propias a una amplia gama diferente de aquellos. Por último, cuestionan, modifican y/o desplazan elementos hegemónicos de los medios de interpretación y comunicación, al tiempo que inventan nuevas formas de discurso para interpretar sus necesidades.

En los discursos de oposición, la discusión sobre las necesidades es un aspecto de la autoconstitución de nuevos agentes colectivos o movimientos sociales. Por ejemplo, en la actual ola de fermento feminista, grupos de mujeres han politizado y reinterpretado diversas necesidades, han instituido nuevos vocabularios y formas de alusión y, de ese modo, se han convertido en «mujeres» en un sentido diferente, aunque no incontestado o unívoco. Al hablar en público de lo hasta entonces innombrable, al acuñar términos como «sexismo» «acoso sexual», «violación conyugal, en una cita amorosa o un encuentro familiar», «segregación de la fuerza laboral por sexos», «doble turno», «maltrato de género», etcétera, las feministas se han vuelto «mujeres» en el sentido de colectividad política discursivamente autoconstituida, si bien muy heterogénea y fracturada[21].

---

y de reprivatización. De ese modo pasa por alto la polémica entre discursos opuestos y el hecho de que cualquier resultado dado se debe a dicha polémica. A pesar de toda su argumentación teórica acerca del poder sin sujeto, a la postre, la práctica histórica de Foucault es sorprendentemente tradicional al tomar a los expertos en servicios sociales como los únicos sujetos históricos.

[21] El argumento podría reformularse más escépticamente como sigue: las feministas han modelado los discursos personificando la reivindicación de hablar en nombre de las «mujeres». De hecho, esta cuestión de «hablar en nombre de las "mujeres"» ha sido un asunto candente dentro del movimiento feminista. Un interesante estudio al respecto es el de D. Riley, *«Am I That Name?» Feminism and the Category of «Women» in History*, cit. Y un análisis meditado sobre el problema general de la constitución y representación (en ambos sentidos) de grupos sociales en cuanto clases sociológicas y en cuanto agentes colectivos es el de Pierre Bordieu, «The Social Space and the Genesis of Groups», *Social Science Information*, vol. 24, 1985, pp. 195-220.

Por supuesto, la politización de las necesidades en los discursos opositores no carece de resistencia. Un tipo de resistencia supone defender por medio de *discursos de reprivatización* los límites establecidos entre la esfera «política», la «económica» y la «doméstica». Institucionalmente, la reprivatización designa iniciativas destinadas a desmantelar o reducir los servicios de bienestar social, vender activos públicos, y/o desregular la empresa «privada»; discursivamente, significa despolitización. Así, en los discursos de reprivatización, los hablantes se oponen a la provisión estatal de las necesidades desbordantes e intentan contener formas de discusión sobre las necesidades que amenazan con extenderse a una amplia gama de públicos de discurso. Los reprivatizadores pueden insistir, por ejemplo, en que el maltrato físico intrafamiliar no es un tema legítimo del discurso político sino una cuestión familiar o religiosa, o, por tomar un ejemplo distinto, que el cierre de una fábrica no es una cuestión política sino una prerrogativa irrecusable de la propiedad privada o un imperativo irrefutable de un mecanismo impersonal del mercado. En ambos casos, los hablantes se están oponiendo a que avancen las necesidades desbordantes e intentando (re)despolitizarlas.

De manera interesante, los discursos de reprivatización mezclan lo viejo y lo nuevo. Por una parte, parecen explicitar solo interpretaciones de necesidades que antes podían considerarse incuestionables. Pero, por otra, por el hecho mismo de articular dichas interpretaciones, las modifican simultáneamente. Dado que los discursos de reprivatización responden a interpretaciones rivales, de oposición, están internamente dialogizados, e incorporan referencias a las alternativas a las que se resisten, incluso a pesar de rechazarlas. Por ejemplo, aunque los discursos «pro familia» en la nueva derecha social son explícitamente antifeministas, algunos de ellos incorporan una forma despolitizada de motivos de inspiración feminista que dan a entender el derecho de las mujeres al placer sexual y al respaldo emocional por parte de sus maridos[22].

Al defender la división social establecida de los discursos, los discursos de reprivatización rechazan las reivindicaciones de los movimientos opositores para que se reconozca un estatus político legítimo a las necesidades desbordantes. Sin embargo, al hacerlo, tienden a politizar aún más dichas necesidades, en el sentido de que aumentan su catexicidad como focos de contestación. Asimismo, en algunos casos, los discursos de reprivatización

[22] Véase el capítulo titulado «Fundamentalist Sex: Hitting Below the Bible Belt», en Barbara Ehrenreich, Elizabeth Hess y Gloria Jacobs, *Re-making Love: The Feminization of Sex,* Nueva York, Anchor Books, 1987. Para un fascinante análisis sobre las mujeres «posfeministas» que incorporan motivos feministas en el cristianismo evangélico, véase Judith Stacey, «Sexism by a Subtler Name? Postindustrial Conditions and Postfeminist Consciousness in the Silicon Valley», *Socialist Review*, núm. 96, 1987, pp. 7-28.

se convierten también en vehículos para movilizar movimientos sociales y remodelar identidades sociales. Un ejemplo es el thatcherismo en Reino Unido, donde un conjunto de discursos de reprivatización articulados en los acentos del populismo autoritario remodeló las subjetividades de una amplia gama de electorados desafectos y los unió en una poderosa coalición[23].

Juntos, los discursos de oposición y los discursos de reprivatización definen un eje del debate sobre las necesidades en las sociedades tardocapitalistas, pero hay otro eje de conflicto muy distinto. En él, la cuestión primordial ya no es politización frente a despolitización sino, por el contrario, la interpretación del contenido de las necesidades objeto de polémica una vez garantizado el estatus político de las mismas. Y los principales contrincantes son los movimientos sociales opositores y los intereses organizados como las empresas, que intentan influir en la política pública.

Considérese un ejemplo referente a Estados Unidos. A medida que los servicios de educación infantil aumentaban su legitimidad como cuestión política, hemos ido contemplando una proliferación de interpretaciones y concepciones programáticas opuestas. Desde un punto de vista, las escuelas infantiles colaborarían en las necesidades de «enriquecimiento» y/o de supervisión moral de los niños pobres. Bajo el segundo, cubrirían la necesidad que los contribuyentes de clase media tienen de que se reduzca la nómina de perceptores de ayudas sociales. Otra interpretación modelaría las escuelas infantiles como una medida para aumentar la productividad y la competitividad de las empresas estadounidenses, y otra más las trataría como parte de un paquete de políticas destinado a redistribuir la renta y los recursos a las mujeres. Cada una de estas interpretaciones comporta una orientación programática específica con respecto a la financiación, la organización y el control institucionales, el diseño de los servicios y la idoneidad de candidatos. Cuando chocan, vemos una lucha por modelar la interpretación hegemónica de las escuelas infantiles, capaz finalmente de abrirse camino en la agenda política normal. Claramente, no solo los grupos feministas, sino también los intereses empresariales, los sindicatos, los defensores de los derechos de los niños y los educadores participan en esta lucha. Ni que decir tiene que cada uno aporta enormes diferenciales de poder.

La lucha por imponer interpretaciones hegemónicas de las necesidades apunta en general a la implicación futura del Estado. Así, anticipa otro eje más de lucha por las necesidades en las sociedades del capitalismo tardío. En él, una de las principales cuestiones es la política frente a la Administración, y

---

[23] Véase Stuart Hall, «Moving Right», *Socialist Review*, núm. 55, enero-febrero de 1981, pp. 113-137. Un análisis sobre los discursos de reprivatización planteados por la nueva derecha en Estados Unidos es el efectuado por Barbara Ehrenreich, «The New Right Attack on Social Welfare», en Fred Block, Richard A. Cloward, Barbara Ehrenreich y Frances Fox Piven, *The Mean Season: The Attack on the Welfare State,* Nueva York, Pantheon Books, 1987, pp. 161-195.

los principales contrincantes son los movimientos sociales de oposición, por una parte, y los «expertos» en servicios sociales, por otra.

Recuérdese que «lo social» es un ámbito en el que las necesidades desbordantes, que han sido politizadas en el sentido discursivo, se convierten en candidatas a la provisión organizada por el Estado. En consecuencia, estas necesidades se convierten en objeto de otro grupo más de discursos: el complejo de *discursos de expertos* acerca de la política pública, que encuentran su base institucional en organismos de servicios sociales y círculos profesionales.

Los discursos sobre las necesidades establecidos por expertos son los vehículos para traducir las necesidades desbordantes suficientemente politizadas en objetos de potencial intervención estatal. Estrechamente conectados con las instituciones de producción y utilización de conocimientos, incluyen discursos de ciencias sociales cualitativos y especialmente cuantitativos generados en universidades y *think tanks*; discursos jurídicos generados en las instituciones judiciales y sus escuelas, revistas y asociaciones profesionales satélites; discursos administrativos difundidos en diversos organismos del Estado social; y discursos terapéuticos difundidos en organismos médicos y de servicios sociales públicos y privados[24].

Como sugiere la expresión, los discursos de los expertos tienden a estar restringidos a los públicos especializados. Asociados con la formación de clases profesionales, sirven para construir instituciones y «resolver problemas sociales». Pero en algunos casos, como el derecho y la psicoterapia, los vocabularios y las retóricas de los expertos son difundidos a un espectro más amplio de legos cultos, algunos de los cuales participan en los movimientos sociales. En ocasiones los movimientos sociales consiguen, además, atraer a segmentos críticos de públicos de los discursos de expertos opositores, o crear dichos segmentos. Por todas estas razones, los públicos de los discursos de expertos adquieren a veces cierta porosidad. Y los discursos de los expertos se convierten en discursos *puente* que enlazan determinados movimientos sociales mal organizados con el Estado social.

Debido a esta función de puente, la retórica de los discursos sobre las necesidades emitidos por los expertos tiende a ser administrativa. Estos discursos consisten en una serie de operaciones de revisión, de procedimientos

---

[24] En *Vigilar y castigar,* Foucault proporciona una explicación útil sobre algunos elementos de los aparatos de producción de conocimientos que influyen en las redefiniciones administrativas de las necesidades politizadas. Foucault pasa por alto, sin embargo, la participación de los movimientos sociales en la politización de las necesidades y los conflictos de interpretación que surgen entre dichos movimientos y el Estado social. Su explicación sugiere, de manera incorrecta, que los discursos sobre las políticas emanan unidireccionalmente desde las instituciones especializadas, gubernamentales o semigubernamentales; de ese modo pasa por alto la interrelación contestataria entre interpretaciones hegemónicas y no hegemónicas, vinculadas a instituciones y desvinculadas de las instituciones.

para traducir las necesidades politizadas en necesidades administrables. La necesidad politizada se redefine, por lo general, como correlato de una satisfacción burocráticamente administrable, un «servicio social». Se especifica como una situación ostensiblemente general que podría, en principio, sucederle a cualquiera: por ejemplo, desempleo, discapacidad, fallecimiento o abandono de uno de los cónyuges[25]. Como resultado, la necesidad se descontextualiza y recontextualiza: por una parte, se representa haciendo abstracción respecto a su especificidad de clase, raza y género y respecto a cualesquiera significados opositores que pueda haber adquirido en el transcurso de su politización; por otra, se enuncia en términos que presuponen tácitamente instituciones de referencia establecidas y específicas, como el trabajo asalariado («primario» frente a «secundario»), la crianza de hijos privatizada y su separación basada en el género.

Como resultado de estas redefiniciones de los expertos, aquellos cuyas necesidades están en cuestión se reposicionan. Se convierten en «casos» individuales en lugar de miembros de grupos sociales o participantes en movimientos políticos. Además, son convertidos en sujetos pasivos, posicionados como potenciales receptores de servicios predefinidos y no como agentes implicados en la interpretación de sus necesidades y en el modelado de sus condiciones de vida.

Por virtud de esta retórica administrativa, los discursos sobre las necesidades establecidos por los expertos tienden también a despolitizar. Interpretan a las personas simultáneamente como maximizadoras de utilidad racionales y como objetos causalmente condicionados, predecibles y manipulables, eliminando así esas dimensiones de la agencia humana que suponen la construcción y la deconstrucción de los significados sociales.

Cuando los discursos sobre las necesidades establecidos por los expertos están institucionalizados en los aparatos estatales, tienden a volverse normalizadores, dirigidos a «reformar», si no a estigmatizar, la «anomalía»[26]. Esto a veces se hace explícito cuando los servicios incorporan una dimensión terapéutica diseñada para reducir el abismo entre las autointerpretaciones recalcitrantes de los clientes y las interpretaciones insertas en la política administrativa[27]. El objeto racional maximizador de utilidad y

---

[25] Cf. la discusión de la lógica administrativa de la definición de necesidades en Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 2, *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft,* Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1981, pp. 522-547. Y véase mi crítica a Habermas en el capítulo 1 de este volumen, «¿Qué hay de crítico en la teoría crítica?».

[26] Michel Foucault analiza en *Vigilar y castigar,* las dimensiones normalizadoras de las ciencias sociales y de los servicios sociales institucionalizados.

[27] Jürgen Habermas analiza la dimensión terapéutica de los servicios sociales del Estado del bienestar en *Theorie des Kommunikativen Handelns*, vol. 2, cit., pp. 522-547. Véase asimismo mi crítica en el capítulo 1.

causalmente condicionado se convierte entonces, además, en un yo profundo que debe desentrañarse terapéuticamente[28].

En resumen: cuando los movimientos sociales consiguen politizar necesidades previamente despolitizadas, entran en el terreno de lo social en el que les esperan otros dos tipos de luchas. En primer lugar, tienen que enfrentarse a poderosos intereses organizados y decididos a modelar las interpretaciones hegemónicas de las necesidades de acuerdo con sus fines particulares. En segundo lugar, se topan con discursos sobre las necesidades elaborados por expertos en el seno del Estado social y en torno al mismo. Estos encuentros definen dos ejes adicionales del conflicto sobre las necesidades en las sociedades del capitalismo tardío. Se trata de luchas altamente complejas, puesto que los movimientos sociales buscan típicamente la satisfacción estatal de sus necesidades desbordantes incluso mientras tienden a oponerse a las interpretaciones administrativas y terapéuticas de las mismas. También estos ejes implican, pues, conflictos entre interpretaciones rivales de las necesidades sociales y entre construcciones rivales de la identidad social.

4. Luchas ejemplares acerca de las necesidades: de la política a la Administración y viceversa

Permítaseme aplicar el modelo que he estado desarrollando a casos concretos de conflictos de interpretación de las necesidades. El primer ejemplo que quiero analizar sirve para determinar la tendencia en las sociedades del Estado del bienestar a transformar la política de la interpretación de las necesidades en la gestión de las satisfacciones de las mismas. Otro grupo de ejemplos sirve para distinguir un contramovimiento desde la Administración a la resistencia y potencialmente de nuevo a la política[29].

Considérese, en primer lugar, la política de las necesidades que rodea al maltrato de género. Hasta la década de 1970, la expresión «*wife-battering*» [maltrato a la esposa] no existía. Cuando se hablaba públicamente del tema, a menudo este fenómeno se denominaba «*wife-beating*» [pegarle a la mujer] y a menudo recibía un tratamiento cómico, como en «¿has dejado de pegarle a tu mujer?». Agrupado lingüísticamente con el castigo a niños

---

[28] En *Vigilar y castigar*, Foucault analiza la tendencia de los procedimientos administrativos informados sociocientíficamente a plantear un yo profundo. En su libro *The History of Sexuality*, vol. 1: *An Introduction*, Nueva York, Vintage, 1990 [ed. cast.: *Historia de la sexualidad.* vol. 1, *La voluntad de saber,* Madrid, Siglo xxi Editores, 2005], Foucault analiza la postulación de un yo profundo mediante discursos psiquiátricos terapéuticos.

[29] Por cuestiones de simplicidad, restringiré los ejemplos tratados solo a casos de conflicto entre dos fuerzas, en los que uno de los contendientes es un organismo del Estado social. No consideraré, por lo tanto, ejemplos de conflicto a tres bandas, ni ejemplos de conflicto a dos bandas entre movimientos sociales enfrentados.

y criados, se consideraba un asunto «doméstico», no «político». Después, las activistas feministas cambiaron la denominación introduciendo un término sacado del derecho penal y crearon un nuevo tipo de discurso público. Afirmaron que el maltrato no era un problema personal o doméstico, sino sistémico y político; su etiología no debía buscarse en problemas emocionales de mujeres u hombres determinados sino, por el contrario, en el modo en el que estos problemas reflejaban relaciones sociales generalizadas de dominación masculina y subordinación femenina.

En este caso, como en tantos otros, las activistas feministas cuestionaron los límites discursivos establecidos y politizaron lo que antes había sido un fenómeno despolitizado. Además, reinterpretaron la experiencia del maltrato y plantearon un conjunto de necesidades asociadas. A este respecto, situaron las necesidades de las mujeres maltratadas en una larga cadena de relaciones de finalidad que desbordaban las separaciones convencionales entre «esferas»; afirmaron que, para liberarse de la dependencia respecto a los maltratadores, las mujeres maltratadas no solo necesitaban refugio temporal sino también trabajos que aportasen un «salario familiar», centros infantiles, y vivienda permanente y asequible. Las feministas crearon, además, nuevos públicos de discurso, nuevos espacios e instituciones en los que dichas interpretaciones opuestas de las necesidades pudieran desarrollarse y desde los cuales pudieran difundirse al público en general. Por último, las feministas modificaron elementos de los medios de interpretación y comunicación autorizados; acuñaron nuevos términos de descripción y análisis, y diseñaron nuevos modos de aludir a los sujetos femeninos. En su discurso no aludían a las mujeres maltratadas como víctimas individualizadas, sino como potenciales activistas feministas, miembros de una colectividad políticamente constituida.

Esta intervención discursiva fue acompañada por los esfuerzos de las feministas para cubrir algunas de las necesidades que ellas habían politizado y reinterpretado. Las activistas organizaron alojamientos para mujeres maltratadas, lugares de refugio y concienciación. La organización de estos alojamientos era no jerárquica; no había líneas claras entre el personal y las usuarias. Muchas de las asesoras y organizadoras habían sido a su vez maltratadas, y en un porcentaje elevado las mujeres que usaban los alojamientos pasaban a asesorar a otras mujeres maltratadas y se convertían en activistas del movimiento. Concomitantemente, estas mujeres pasaron a adoptar nuevas autodescripciones. Mientras que en un principio se habían culpado mayoritariamente a sí mismas y defendido a sus maltratadores, muchas acabaron por rechazar esa interpretación para adoptar un punto de vista politizado que les ofrecía nuevos modelos de agencia. Estas mujeres modificaron además sus afiliaciones e identificaciones sociales. Mientras que en un principio se habían sentido identificadas con sus maltratadores, muchas pasaron a aliarse con otras mujeres.

Esta organización tuvo finalmente un impacto en públicos discursivos más amplios. A finales de la década de 1970, las feministas habían conseguido en general establecer la violencia doméstica contra las mujeres como un genuino asunto político. Consiguieron en algunos casos cambiar las actitudes y las políticas de la policía y los tribunales, y obtuvieron para esta cuestión un lugar en la agenda política informal. A partir de entonces las necesidades de las mujeres maltratadas estaban suficientemente politizadas como para convertirse en candidatas a una respuesta satisfactoria públicamente organizada. Por último, en varios municipios y localidades, los alojamientos del movimiento empezaron a recibir financiación de la Administración local.

Desde la perspectiva de las feministas, esto representó una victoria significativa, pero no sin coste. La financiación municipal llevaba consigo una variedad de nuevas restricciones administrativas que variaban desde los procedimientos contables hasta las exigencias de reglamentación, acreditación y profesionalización. Los alojamientos financiados públicamente experimentaron, como consecuencia, una transformación. Acabaron estando cada vez más atendidos por trabajadoras sociales profesionales, muchas de las cuales no habían experimentado malos tratos. Así, una división entre profesional y cliente suplantó al continuo de relaciones más fluido que caracterizaba a los alojamientos anteriores. Asimismo, dado que muchos trabajadores sociales han sido formados y formadas para enmarcar los problemas en una perspectiva semipsiquiátrica, esta perspectiva estructura las prácticas de muchos alojamientos con financiación pública a pesar de las intenciones de miembros específicos del personal, muchas de ellas feministas políticamente comprometidas. Las prácticas de dichos alojamientos, en consecuencia, se han vuelto más individualizadoras y menos politizadas. Las mujeres maltratadas tienden a ser consideradas ahora como clientes. Son cada vez más psiquiatrizadas, abordadas como víctimas con personalidad oscura y complicada. Rara vez se alude a ellas como potenciales activistas feministas. El juego lingüístico de la terapia ha suplantado al del incremento de la concienciación. Y el lenguaje científico neutral de «maltrato conyugal» ha ido suplantando a la expresión más política de «violencia masculina contra las mujeres». Por último, las necesidades de las mujeres maltratadas han sido sustancialmente reinterpretadas. Las ambiciosas reivindicaciones anteriores de prerrequisitos sociales y económicos de independencia han tendido a ceder paso a un enfoque más limitado en los problemas de «baja autoestima» de cada mujer[30].

---

[30] Susan Schechter, *Women and Male Violence: The Visions and Struggles of the Battered Women's Movement*, Boston, South End Press, 1982, analiza la historia de las casas de acogida para mujeres maltratadas.

El caso de los alojamientos para mujeres maltratadas ejemplifica una tendencia seguida por la política referente a las necesidades en las sociedades del capitalismo tardío: la tendencia a que la política de la interpretación de las necesidades evolucione hacia la administración de la satisfacción de las mismas. Existe también, sin embargo, una contratendencia que va de la administración a la resistencia del cliente y potencialmente de nuevo a la política. Me gustaría ahora documentar esta contratendencia analizando cuatro ejemplos de resistencia de las clientes, ejemplos que varían desde lo individual, lo cultural y lo informal a lo colectivo, lo político y lo formalmente organizado.

Los individuos pueden, en primer lugar, encontrar cierto espacio de maniobra dentro del marco administrativo de un organismo público. Pueden desplazar y/o modificar las interpretaciones oficiales que el organismo hace de sus necesidades, incluso sin presentar una oposición abierta. La historiadora Linda Gordon ha descubierto ejemplos de este tipo de resistencia en los registros de los organismos de protección infantil durante la *Progressive Era* (1890-1920)[31]. Gordon cita casos en los que mujeres maltratadas por sus maridos presentaban quejas alegando maltrato infantil. Al haber implicado en su situación a los trabajadores del caso invocando una necesidad interpretada que estaba reconocida como legítima y entraba en la jurisdicción del organismo, conseguían interesar a dichos trabajadores por una necesidad que no estaba reconocida como tal. En algunos casos, estas mujeres consiguieron, bajo el supuesto de maltrato infantil, una intervención que les proporcionaba cierto alivio contra el maltrato de género. Así, ampliaban informalmente la jurisdicción del organismo para incluir, de manera indirecta, una necesidad hasta entonces excluida. Al citar la definición oficial que de su necesidad hacía el Estado social, desplazaban simultáneamente esa definición y la acercaban a sus propias interpretaciones.

En segundo lugar, grupos informalmente organizados pueden desarrollar prácticas y afiliaciones que difieren de la forma que el Estado social tiene de posicionarlos como clientes. Al hacerlo, pueden alterar los usos y los significados de las prestaciones aportadas por los organismos públicos, incluso sin ponerlas explícitamente en cuestión. La antropóloga Carol Stack ha documentado ejemplos de este tipo de resistencia en su estudio de las «redes domésticas de parentela» entre negras pobres perceptoras del programa de la *Aid to Families with Dependent Children* (AFDC) en una ciudad del Medio Oeste a finales de la década de 1960[32]. Stack describe

[31] Linda Gordon, *Heroes of Their Own Lives: The Politics and History of Family Violence, Boston 1880-1960*, Nueva York, Viking Press, 1988.
[32] Carol S. Stack, *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*, Nueva York, Harper & Row, 1974.

elaboradas soluciones familiares que organizan intercambios diferidos o «regalos» de comidas preparadas, cupones de alimentos, cocina, compras, productos de charcutería, espacio para dormir, dinero en metálico (incluidos los salarios y las prestaciones de la AFDC), transporte, ropa, cuidado infantil, incluso niños. Es significativo que estas redes familiares domésticas abarquen varios hogares físicamente distintos. Esto significa que las perceptoras de la AFDC usan sus subvenciones fuera de los confines establecidos por la categoría administrativa principal de los programas de asistencia pública, a saber, «la familia nuclear». En consecuencia, estas clientes eluden los procedimientos de familiarización nuclear utilizados por la Administración de las políticas de bienestar. Al utilizar las prestaciones fuera de los confines de un «hogar», alteran los significados asignados por el Estado a dichas prestaciones y, de ese modo, a las necesidades que supuestamente deben satisfacer. Al mismo tiempo, protestan indirectamente contra la forma que el Estado tiene de posicionarlas como sujetos. Mientras que la AFDC las aborda como madres biológicas que pertenecen a familias nucleares anómalas, carentes de proveedores masculinos, ellas suman esa posición de sujeto a otra, a saber, miembros de redes familiares constituidas socialmente, no biológicamente, que cooperan para enfrentarse a una terrible pobreza.

En tercer lugar, individuos y/o grupos pueden resistir contra las iniciativas terapéuticas del Estado social y al mismo tiempo aceptar la ayuda material. Pueden rechazar las interpretaciones terapéuticas que el Estado promueve de sus relatos vitales y capacidades de agencia, e insistir por el contrario en relatos y concepciones de identidad alternativos. La socióloga Prudence Rains ha documentado un ejemplo de este tipo de resistencia en su estudio comparativo de las «trayectorias morales» de adolescentes blancas y negras embarazadas a finales de la década de 1960[33].

Rains contrasta la forma en la que los dos grupos de jóvenes se relacionaron con las interpretaciones terapéuticas de su experiencia en dos ámbitos institucionales distintos. Las jóvenes blancas de clase media se encontraban en una cara institución residencial privada. Esta instalación combinaba servicios tradicionales, como reclusión y una tapadera para «buenas chicas que habían cometido un error», con servicios terapéuticos más modernos, como sesiones de terapia individual y de grupo con trabajadores sociales psiquiátricos. En dichas sesiones, trataban a estas jóvenes como si tuviesen una personalidad oscura y complicada. Las animaban a no considerar su embarazo como un simple «error», sino como un acto

[33] Prudence Mors Rains, *Becoming an Unwed Mother: A Sociological Account*, Chicago, Aldine Atherton, Inc., 1971. En las próximas páginas, todas las citas hacen referencia a esta edición y los números de página aparecen en el texto después de las citas. Agradezco a Kathryn Pyne Addelson que me recomendase el texto de Rains.

significativo e inconscientemente motivado que expresaba problemas emocionales latentes. Esto hacía que una muchacha tuviese que interpretar su embarazo (y el acto sexual que constituía la causa superficial) como una forma de fingimiento, pongamos, un rechazo a la autoridad parental o una exigencia de amor parental. Le advertían que, a no ser que llegase a entender y reconocer estos motivos oscuros y ocultos, probablemente no conseguiría evitar futuros «errores».

Rains documenta el proceso por el cual las jóvenes blancas de esta institución llegaban en su mayoría a interiorizar esta perspectiva y se rescribían a sí mismas en el lenguaje psiquiátrico. Registra los relatos elaborados por las chicas en el proceso de revisar su «trayectoria moral». Por ejemplo:

> Cuando llegué aquí lo tenía todo mentalmente resuelto. Tom […] más o menos había insistido y yo me había dejado. Más o menos se lo achaqué todo a él. Realmente no acepté mi propia participación en el asunto […]. Aquí resaltaron mucho que si no te das cuenta de por qué estás aquí o por qué has acabado aquí y las razones emocionales que hay detrás, volverá a ocurrirte. Ahora siento que entiendo muy bien por qué he acabado aquí, y que había una razón emocional. Y acepto más mi parte de responsabilidad. No fue solo él (Rains, 1971, p. 93).

Este relato es interesante en varios aspectos. Como señala Rains, el cambio de la contemplación del pasado como un «error» a una visión psiquiátrica proporcionaba cierto alivio: la nueva interpretación «no solo dejaba a un lado el pasado sino que lo explicaba, y lo explicaba de maneras que permitían a las jóvenes creer que en el futuro actuarían de otra manera» (*ibid.,* p. 94). Así, el punto de vista psiquiátrico ofrece a la adolescente embarazada un modelo de agencia que parece ampliar su capacidad de autodeterminación individual. Por otro lado, el relato es altamente selectivo, reconociendo ciertos aspectos del pasado y negando otros. Resta importancia a la sexualidad de la narradora, tratando su comportamiento y sus deseos sexuales como «manifestaciones epifenomenológicas de otros problemas y necesidades emocionales más profundos y de carácter no sexual» (*ibid.*, p. 93). Neutraliza, asimismo, la cuestión potencialmente explosiva del consentimiento frente a la coerción en el medio heterosexual adolescente, al excusar a Tom y revisar la anterior sensación que la muchacha tenía de que su relación sexual no había sido plenamente consensuada. El relato excluye, además, cualquier duda respecto a la legitimidad de la «relación sexual prematrimonial», dando por supuesto que, al menos en el caso de las mujeres, está moralmente mal. Por último, vistas las declaraciones que las jóvenes hacen de que no necesitarán anticonceptivos

cuando regresen a casa y vuelvan a salir con chicos, el relato tiene otro significado más. Condensando una nueva conciencia de problemas emocionales profundos, se convierte en un escudo contra futuros embarazos, un profiláctico. Dadas estas elisiones en el relato, un escéptico bien podría concluir que la promesa psiquiátrica de aumentar la autodeterminación es en gran medida ilusoria.

La facilidad relativa con la que las adolescentes de Rains interiorizaban la interpretación terapéutica de su situación contrasta por completo con la resistencia ofrecida por las muchachas negras estudiadas. Las jóvenes negras de su estudio eran clientes de una institución municipal no residencial que proporcionaba atención prenatal, enseñanza reglada y sesiones de terapia con una trabajadora social psiquiátrica. Las sesiones de terapia tenían una intención y un diseño similares a las de la instalación residencial privada; animaban a las jóvenes a hablar sobre sus sentimientos y a sondear las posibles causas emocionales profundas de su embarazo. Este enfoque terapéutico tuvo, sin embargo, mucha menos eficacia en la institución pública. Las jóvenes resistieron los términos del discurso psiquiátrico y el juego lingüístico de preguntas y respuestas empleado en las sesiones terapéuticas. Les disgustaba la actitud no frontal y la neutralidad moral de la trabajadora social –la renuencia a decir lo que *ella* pensaba– y les indignaba lo que consideraban preguntas impertinentes y excesivamente personales. Estas chicas no reconocían el derecho de la trabajadora social a hacerles ese tipo de preguntas, dado que ellas no podían hacerle a su vez preguntas «personales». Interpretaban, por el contrario, este «interrogatorio personal» como un privilegio reservado a amigas íntimas y familiares cercanas en condiciones de reciprocidad.

Rains documenta varias dimensiones de la resistencia planteada por las jóvenes negras a los aspectos de «salud mental» incluidos en el programa. En algunos casos, criticaban abiertamente las normas del juego lingüístico terapéutico. En otras, se resistían indirectamente mediante el humor, malinterpretando de manera semideliberada las preguntas vagas, no directas, pero «personales» que les hacía la trabajadora social. Por ejemplo, una chica interpretó «¿Cómo te quedaste embarazada?» como una pregunta tonta y respondió «¿Y tú no deberías saberlo?» (*ibid.,* p. 136).

Otras sometieron el constante «¿cómo te sentiste?» terapéutico a una operación que solo puede denominarse «carnavalesca». La ocasión fue una sesión de terapia de grupo a la que la trabajadora del caso llegó tarde. Las jóvenes reunidas para la sesión empezaron a conjeturar dónde andaría. Una mencionó que la señora Eckerd había ido al médico. La conversación siguió:

> «A ver si está embarazada».
> «Probablemente piense que allí es donde te dan los niños».
> «A lo mejor el doctor le va a dar un niño» [...].
> Bernice empezó entonces a imitar una entrevista en la que fingía ser una trabajadora social haciendo las preguntas de una señora Eckerd falsamente embarazada, «Dígame, cómo se sintió? ¿Le gustó?».
> Esto provocó una tormenta de risas, y todas empezaron a imitar preguntas que supuestamente les habían hecho a ellas. Una dijo:
> «Me preguntó si quería dar mi bebé en adopción, y cómo me hacía sentirme».
> Cuando por fin llegó la señora Eckerd, May preguntó, «¿Por qué las trabajadoras sociales hacéis tantas preguntas?».
> La señora Eckerd dijo: «¿A qué tipo de preguntas te refieres, May?».
> Bernice […] dijo, «Pero, ¿cómo "te sentiste"?».
> Esto provocó un estallido de carcajadas […] (*ibid.,* p. 137).

En general, por lo tanto, las muchachas negras que participaron en el estudio de Rains diseñaron un variado repertorio de estrategias para resistir las expertas interpretaciones terapéuticas de sus relatos vitales y de sus capacidades de agencia. Eran perfectamente conscientes de la connotación de poder que subyacía en sus interacciones con la trabajadora social y de la dimensión normalizadora de la iniciativa terapéutica. En efecto, estas jóvenes eludían los esfuerzos por inculcarles normas de individualidad y afectividad propias de la clase media blanca. Rechazaban la inducción de la trabajadora del caso a convertirlas en seres psicologizados, y al mismo tiempo aprovechaban los servicios sanitarios de la institución. De ese modo, usaban aquellos aspectos del programa público que ellas consideraban adecuados para las que ellas mismas interpretaban como sus necesidades y pasaban por alto o eludían los demás.

Cuarto, además de formas de resistencia informales, específicas, estratégicas y/o culturales, hay también tipos formalmente más organizados, explícitamente políticos. Las clientes de los programas de ayudas sociales pueden unirse *en cuanto clientes* para cuestionar las interpretaciones que la Administración hace de sus necesidades. Pueden apoderarse de las identidades pasivas, normalizadas e individualizadas o familiarizadas diseñadas para ellos en los discursos de los expertos y transformarlas en bases para la acción política colectiva. Frances Fox Piven y Richard A. Cloward han documentado un ejemplo de este tipo de resistencia en su estudio sobre el proceso por el cual las receptoras de la AFDC organizaron el movimiento de los derechos a las ayudas sociales en la década de

1960[34]. No obstante las dimensiones atomizadoras y despolitizadoras de la administración de la AFDC, estas mujeres se reunían en las salas de espera de los servicios sociales. Como resultado de su participación como clientes, empezaron entonces a articular quejas comunes y a actuar juntas. Las mismas prácticas de atención social que daban lugar a estas quejas crearon entonces las condiciones que permitieron la organización colectiva para combatirlas. Como explica Piven, «la estructura del propio Estado del bienestar ha ayudado a crear nuevas solidaridades y a generar las cuestiones políticas que siguen cimentándolas y galvanizándolas»[35].

5. Conclusión: necesidades, derechos y justificación

Permítaseme concluir señalando varias cuestiones fundamentales en este proyecto pero que aún no han sido analizadas aquí. En este ensayo, me he concentrado en las cuestiones socioteóricas a expensas de las morales y las epistemológicas. Estas últimas son, sin embargo, muy importantes para un proyecto, como el mío, que aspira a ser una teoría social *crítica.*

Mi análisis de la discusión sobre las necesidades plantea dos cuestiones filosóficas obvias y acuciantes. Una es la cuestión de si es posible, y por qué, distinguir entre interpretaciones mejores y peores de las necesidades de las personas. La otra es la relación entre las reivindicaciones de necesidades y los derechos. Aunque no puedo ofrecer aquí respuestas completas a estos temas, me gustaría indicar algo acerca de cómo los enfocaría yo. Quiero también situar mis puntos de vista en relación con los debates contemporáneos entre las teóricas feministas.

Las estudiosas feministas han demostrado una y otra vez que puntos de vista autoritativos que afirman ser neutrales y desinteresados expresan de hecho las perspectivas parciales e interesadas de grupos sociales dominantes. Muchas teóricas feministas han utilizado, asimismo, enfoques posestructuralistas que niegan la posibilidad de distinguir entre las reivindicaciones justificadas y los juegos de poder. Como resultado, hay ahora una veta de sentimiento relativista en las

---

[34] Frances Fox Piven y Richard A. Cloward, *Regulating the Poor: The Functions of Public Welfare,* Nueva York, Vintage Books, 1971, pp. 285-340; y *Poor People's Movements,* Nueva York, Vintage Books, 1979. Por desgracia, el estudio de Piven y Cloward no presta atención al género y es, en consecuencia, androcéntrico. Linda Gordon, «What Does Welfare Regulate?», *Social Research*, vol. 55, núm. 4, invierno de 1988, pp. 609-630, aporta una crítica feminista. Y Guida West, *The National Welfare Rights Movement: The Social protest of Poor Women,* Nueva York, Praeger Publishers, 1981, ofrece un análisis de la historia de la National Welfare Rights Organization (NWRO) más consciente de las cuestiones de género.

[35] Frances Fox Piven, «Women and the State: Ideology, Power and the Welfare State», *Socialist Review,* vol. 74, marzo-abril de 1984, pp. 11-19.

filas feministas. A muchas otras feministas, al mismo tiempo, les preocupa que el relativismo debilite la posibilidad de compromiso político. ¿Cómo puede una, después de todo, argumentar contra la posibilidad de que existan afirmaciones justificadas al mismo tiempo que hace afirmaciones como «el sexismo existe y es injusto»?[36].

Este problema del relativismo aflora aquí en forma de pregunta: ¿podemos distinguir entre interpretaciones mejores e interpretaciones peores de las necesidades de las personas? ¿O, dado que todas las interpretaciones de las necesidades emanan de posiciones específicas e interesadas en la sociedad, están todas ellas igualmente comprometidas?

Yo afirmo que *podemos* distinguir entre interpretaciones mejores y peores de las necesidades de las personas. Decir que las necesidades están construidas culturalmente e interpretadas discursivamente no quiere decir que cualquier interpretación de una necesidad sea tan buena como otra. Por el contrario, es subrayar la importancia de analizar la justificación interpretativa. No pienso, sin embargo, que la justificación pueda entenderse en términos objetivistas tradicionales como correspondencia, como si se tratase de encontrar la interpretación que coincide con la verdadera naturaleza de la necesidad propiamente dicha, tal y como es realmente, con independencia de cualquier interpretación[37]. Y tampoco pienso que esa justificación pueda basarse en un argumento de superioridad epistemológica preestablecido, como si se tratase de encontrar el grupo social con el «punto de vista» privilegiado[38].

¿En qué *debería* consistir, entonces, el análisis de la justificación interpretativa? En mi opinión hay al menos dos tipos distintos de consideraciones que dicho análisis debería abarcar y equilibrar. Se trata, en primer lugar, de consideraciones de procedimiento referentes a los

---

[36] Respecto al punto de vista de que la objetividad no es más que la máscara de la dominación, véase Catherine A. MacKinnon, «Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for Theory», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 7, núm. 3, primavera de 1982, pp. 515-544. Respecto al punto de vista de que el relativismo debilita al feminismo, véase Nancy Hartsock, «Rethinking Modernism: Minority vs. Majority Theories», *Cultural Critique*, vol. 7, otoño de 1987, pp. 187-206. Un buen análisis de las tensiones entre teóricas feministas acerca de este tema (que no ofrece, sin embargo, una resolución convincente) es el de Sandra Harding, «The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 11, núm. 4, 1986, pp. 645-664. Y un análisis de los temas relacionados que suscita el fenómeno de la posmodernidad es el de Nancy Fraser y Linda Nicholson, «Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism», *Theory, Culture & Society*, vol. 5, núms. 2-3, 1988, pp. 373-394.

[37] Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature,* Princeton, Princeton University Press, 1979, ofrece una crítica al modelo de verdad basado en la correspondencia.

[38] El enfoque del «punto de vista» ha sido desarrollado por Nancy Hartsock. Véase su libro *Money, Sex and Power: Toward a Feminist Historical Materialism,* Nueva York, Longman, 1983. Una crítica de la posición de Hartsock es la ofrecida por S. Harding, «The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory», cit.

procesos sociales por los cuales se generan interpretaciones opuestas de las necesidades. Por ejemplo, ¿en qué medida son excluyentes o incluyentes los diversos discursos rivales sobre las necesidades? ¿En qué medida son jerárquicas o igualitarias las relaciones entre los interlocutores? Las consideraciones de procedimiento dictan en general que, manteniendo todo lo demás igual, las mejores interpretaciones de las necesidades son aquellas alcanzadas por medio de los procesos comunicativos que más se aproximan a los ideales de democracia, igualdad y equidad[39].

Considerar las consecuencias es, además, importante para justificar las interpretaciones de las necesidades, lo cual supone comparar los resultados distributivos alternativos de interpretaciones rivales. ¿Pondría, por ejemplo, la aceptación generalizada de una determinada interpretación de una necesidad social a unos grupos en desventaja con respecto a otros? ¿Se adapta la interpretación a los patrones sociales de dominación y subordinación en lugar de cuestionarlos? ¿Son las cadenas rivales de relaciones de finalidad a las que pertenecen interpretaciones de necesidades opuestas más o menos respetuosas, cuando deberían ser transgresoras, de los límites ideológicos que delimitan las «esferas separadas», y racionalizan en consecuencia la desigualdad? En general, las consideraciones consecuencialistas dictan que, manteniendo igual todo lo demás, las mejores interpretaciones de las necesidades son aquellas que no sitúan a ciertos grupos en desventaja respecto a otros.

Justificar que algunas interpretaciones de las necesidades sociales son mejores que otras supone, en resumen, equilibrar consideraciones de procedimiento y de consecuencias. Supone, dicho más sencillamente, equilibrar democracia e igualdad.

¿Cuál es, entonces, la relación entre necesidades y derechos? También éste es un tema controvertido en la teoría contemporánea. Los teóricas jurídicas críticas sostienen que las reivindicaciones de derechos van en contra de la transformación social radical, porque consagran principios del individualismo burgués[40]. Algunas teóricas de la moral feminista sugieren,

---

[39] En su contenido normativo de primer orden, esta formulación es habermasiana. No deseo, sin embargo, seguir a Habermas y darle una metainterpretación trascendental o semitrascendental. En consecuencia, mientras Habermas propone basar la «ética comunicativa» en las condiciones de posibilidad del discurso entendidas de manera universalista y ahistórica, yo la considero una posibilidad evolucionada de manera contingente e históricamente específica. Véase Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, *Reason and the Rationalization of Society*, Boston, Beacon Press, 1984 [ed. cast.: *Teoría de la acción comunicativa I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus, 1987]; *Communication and the Evolution of Society*, Boston, Beacon Press, 1979; y *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1983.

[40] Elizabeth M. Schneider, «The Dialectic of Rights and Politics: Perspectives from the Women's Movement», en Linda Gordon (ed.), *Women, the State, and Welfare,* Madison, University of Wisconsin Press, 1990.

por su parte, que es preferible una orientación basada en las responsabilidades a la basada en los derechos[41]. Juntas, estas perspectivas podrían hacer que algunos deseasen pensar en la discusión de las necesidades como una alternativa a la discusión de los derechos. A muchas feministas les preocupa, por otra parte, que las críticas izquierdistas a los derechos de ventajas a nuestros oponentes políticos. Después de todo, los conservadores prefieren tradicionalmente distribuir la ayuda como una cuestión de necesidad *y no* de derecho, precisamente para evitar presuposiciones de titularidad de un derecho reconocido, que podrían comportar deducciones igualitarias. Algunas activistas y algunas juristas feministas han intentado desarrollar y defender, por estas razones, interpretaciones alternativas de los derechos[42]. Su enfoque podría dar a entender que las reivindicaciones de derechos y las reivindicaciones de necesidades adecuadamente interpretadas podrían ser mutuamente compatibles, incluso intertraducibles[43].

Muy brevemente, yo me alineo con quienes prefieren traducir las reivindicaciones de necesidades justificadas en derechos sociales. Como muchos críticos radicales a los actuales programas de asistencia social, estoy decidida a oponerme a las formas de paternalismo que surgen cuando las reivindicaciones de necesidades se divorcian de las reivindicaciones de derechos. Y al contrario que algunos críticos comunitarios, socialistas y feministas, no creo que hablar de derechos sea algo inherentemente individualista, liberal-burgués y androcéntrico; solo adquiere esas características cuando la sociedad establece los derechos *equivocados,* como cuando, por ejemplo, se permite que el (supuesto) derecho a la propiedad privada triunfe sobre *otros* derechos, incluidos los sociales.

Tratar las reivindicaciones justificadas de necesidades como bases para nuevos derechos sociales significa, además, empezar a superar los obstáculos al ejercicio efectivo de algunos de los derechos existentes. Es cierto, como han afirmado los marxistas y otros estudiosos, que los clásicos derechos liberales a la libertad de expresión, de reunión y similares son «meramente formales». Pero esto dice más del contexto social en el que actualmente están insertos que de su carácter «intrínseco», porque, en un contexto desprovisto de pobreza, desigualdad y opresión, los derechos liberales formales

[41] Los artículos incluidos en E. F. Kittay y Diana T. Meyers (eds.), *Women and Moral Theory,* Totowa (NJ), Rowman and Littlefield, 1987, ofrecen argumentos a favor y en contra de este punto de vista.
[42] Además de E. M. Schneider, «The Dialectic of Rights and Politics: Perspectives from the Women's Movement», cit., véase Martha Minow, «Interpreting Rights: An Essay for Robert Cover», *The Yale Law Journal*, vol. 96, núm. 8, julio de 1987, pp. 860-915; y Patricia J. Williams, «Alchemical Notes: Reconstructed Ideal from Deconstructed Rights», *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review*, vol. 22, núm. 2, primavera de 1987, pp. 401-433.
[43] Debo esta formulación a Martha Minow (comunicación personal).

podrían ampliarse y transformarse en derechos sustantivos, pongamos, para la autodeterminación colectiva.

Debería resaltar, por último, que este trabajo está motivado por la convicción de que, por el momento, la discusión sobre las necesidades va a perdurar. En un futuro predecible, los agentes políticos, feministas incluidas, tendrán que operar en un terreno en el que la discusión de las necesidades sea la moneda discursiva de curso corriente en este ámbito. Pero, como he intentado mostrar, este lenguaje no es ni inherentemente emancipador ni inherentemente represivo. Es, por el contrario, polivalente y disputado. El objetivo más general de mi proyecto es el de aclarar las perspectivas de cambio social democrático e igualitario diferenciando entre las posibilidades emancipadoras de la discusión sobre las necesidades y sus posibilidades represivas.

III
GENEALOGÍA DEL TÉRMINO *DEPENDENCIA*. SEGUIMIENTO DE UNA PALABRA CLAVE EN EL ESTADO DEL BIENESTAR ESTADOUNIDENSE*
(*EN COLABORACIÓN CON LINDA GORDON*)

DEPENDENCIA SE HA convertido en una palabra clave en la política estadounidense. Políticos de diversas tendencias critican con regularidad lo que denominan *dependencia respecto a las prestaciones sociales*. El magistrado del Tribunal Supremo Clarence Thomas hablaba en nombre de muchos conservadores en 1980 cuando criticó en público a su hermana: «se enfurece cuando el cartero le entrega tarde el cheque de la prestación social. Hasta ese punto llega su dependencia. Lo peor es que ahora sus hijos también piensan que tienen derecho al cheque. No tienen motivación para mejorar ni para salir de esa situación»[1]. Los progresistas no son tan dados a criticar a la víctima, pero también ellos denuncian la dependencia respecto a las ayudas sociales. El senador demócrata Daniel P. Moynihan prefiguraba el discurso actual al empezar un libro publicado en 1973 afirmando que

> la cuestión de las ayudas sociales es la cuestión de la dependencia. No se trata de pobreza. Ser pobre es una condición objetiva; ser dependiente, lo es también subjetiva [...]. Ser pobre está a menudo asociado con considerables cualidades personales; ser dependiente, rara vez. [La dependencia] es un estado incompleto en la vida: normal en el niño, anormal en el adulto. En un mundo en el que hombres y mujeres hechos y derechos se mantienen erguidos por sí solos, las personas dependientes –como denota el imaginario oculto de la palabra– se cuelgan de los demás[2].

---

* Nancy Fraser agradece el apoyo que el Center for Urban Affairs, Northwestern University, el Newberry Library/National Endowment for the Humanities y el American Council of Learned Societes le han prestado para su investigación. También agradece a Linda Gordon el permiso para reimprimir este capítulo en el presente libro. Linda Gordon da las gracias a la University of Wisconsin Graduate School, Vilas Trust, y al Institute for Research on Poverty. Ambas presentamos nuestro agradecimiento al Rockefeller Foundation Research and Study Center en Bellagio, Italia. Y agradecemos también los útiles comentarios de Lisa Brush, Robert Entman, Joel Handler, Dirk Hartog, Barbara Hobson, Allen Hunter, Eva Kittay, Felicia Kornbluh, Jenny Mansbridge, Linda Nicholson, Eric Wright, Eli Zaretsky y los revisores y editores de *Signs: Journal of Women in Culture and Society*.

[1] Clarence Thomas, citado por Karen Tumulty, *Los Angeles Times*, 5 de julio de 1991, p. A4.

[2] Daniel P. Moynihan, *The Politics of a Guaranteed Income: The Nixon Administration and the Family Assistance Plan*, Nueva York, Random House, 1973, p. 17.

Hoy, «expertos en políticas» de los dos grandes partidos coinciden en «que la dependencia [de las ayudas sociales] es mala para las personas, que socava su motivación para mantenerse por ellas mismas, y aísla y estigmatiza a los perceptores de las ayudas sociales de un modo que a largo plazo alimenta y acentúa la mentalidad y la condición de clase marginada»[3].

Si nos salimos de este discurso, sin embargo, podemos analizar parte de las presuposiciones implícitas en el mismo. ¿Por qué los debates sobre la pobreza y la desigualdad en Estados Unidos se enmarcan ahora en términos de dependencia respecto a las ayudas sociales? ¿Cómo ha llegado a asociarse al perceptor de ayudas públicas con la dependencia, y por qué las connotaciones de esa palabra son en este contexto tan negativas? ¿Cuáles son las connotaciones de género y raciales de este discurso, y cuáles las suposiciones tácitas que lo sostienen?

Nos proponemos arrojar alguna luz sobre estos temas examinando los significados de la palabra *dependencia* en relación con las políticas de bienestar social[4]. Analizaremos la *dependencia* como una palabra clave del Estado del bienestar estadounidense y reconstruiremos su genealogía[5]. Al contemplar algunos de los principales giros históricos en el uso de este término, sacaremos a la luz diferentes suposiciones y connotaciones tácitas que todavía comporta en la actualidad pero que por lo general no se especifican.

Nuestro enfoque está inspirado en parte por el crítico materialista-cultural inglés Raymond Williams[6]. Siguiendo a Williams y otros, suponemos que los términos usados para describir la vida social son también fuerzas activas que la modelan[7]. Un elemento crucial de la política, por lo tanto, es

---

[3] Richard P. Nathan, citado por William Julius Wilson, «Social Policy and Minority Groups: What Might Have Been and What Might We See in the Future», en Gary D. Sandefur y Marta Tienda (eds.), *Divided Opportunities: Minorities, Poverty, and Social Policy,* Nueva York, Plenum Press, 1986, p. 248.

[4] Otra parte del relato, por supuesto, hace referencia al término *welfare* [bienestar social], pero no tenemos espacio para considerarla aquí plenamente. Nancy Fraser y Linda Gordon, «Contract Versus Charity: Why Is There No Social Citizenship in the United States?», *Socialist Review*, vol. 22, núm. 3, 1992, pp. 45-68, la analiza mejor.

[5] Nos centramos en la cultura política estadounidense, y por lo tanto en el uso que hace de esa palabra el inglés norteamericano. Nuestras conclusiones deberían tener un interés más general, sin embargo, porque otros idiomas tienen significados similares insertos en palabras análogas. En este artículo hemos usado necesariamente fuentes británicas para las primeras fases de nuestra genealogía, que abarca los siglos XVI y XVII. Asumimos que estos significados de «dependencia» fueron trasladados al «Nuevo Mundo» y resultaron formativos en las primeras fases de la cultura política estadounidense.

[6] Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Oxford, Oxford University Press, 1976.

[7] Este hincapié en la dimensión performativa del lenguaje, opuesta a la representacional, es una característica fundamental en la tradición pragmática de la filosofía del lenguaje. Ha sido fructíferamente adaptada para el análisis sociocultural por varios autores además de Williams. Véanse, por ejemplo, Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Ginebra, Droz, 1972 [ed. ingl.: *Outline of a Theory of Practice,* Cambridge, Cambridge University Press, 1977]; Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity,* Nueva York, Routledge, 1990 [ed. cast.: *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007];

el esfuerzo por definir la realidad social e interpretar las aspiraciones inalcanzadas y las necesidades de las personas[8]. A menudo palabras y expresiones particulares se vuelven centrales en dichos esfuerzos, funcionando como palabras clave, espacios en los que se negocia y disputa el significado de la experiencia social[9]. Las palabras clave comportan por lo general suposiciones y connotaciones no mencionadas y capaces de influir poderosamente en los discursos que impregnan, constituyendo en parte un cuerpo de *doxa,* o creencia lógica que se da por sabida y escapa al escrutinio crítico[10].

Nos proponemos despejar la *doxa* que rodea a las actuales discusiones de la dependencia en Estados Unidos reconstruyendo la genealogía del término. Modificando un método asociado con Michel Foucault[11], sacaremos a la luz amplios giros históricos en el uso lingüístico que rara vez pueden atribuirse a agentes específicos. *No* presentamos un análisis causal. Al contrastar los significados actuales del término dependencia con los del pasado pretendemos, por el contrario, desfamiliarizar creencias asumidas, para poder someterlas a crítica e ilustrar los conflictos actuales.

Nuestro método difiere del de Foucault, sin embargo, en dos aspectos cruciales: intentamos contextualizar los giros discursivos en relación con amplios giros institucionales y socioestructurales, y aceptamos de buen grado la reflexión política normativa[12]. Nuestro artículo es una colaboración entre una filósofa y una historiadora. Combinamos el análisis histórico de los cambios lingüísticos y socioestructurales con el análisis conceptual de la construcción discursiva de los problemas sociales, y aderezamos la mezcla con un interés feminista por divisar alternativas emancipadoras.

---

y Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History*, Nueva York, Columbia University Press, 1988 [ed. cast.: *Género e historia*, México DF, FCE, 2008]. El capítulo 5 de este volumen, «Contra el simbolicismo», analiza más ampliamente las ventajas del método pragmático.

[8] Véase el capítulo 2 de este libro, «El debate acerca de las necesidades».

[9] R. Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, cit.

[10] P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice,* cit.

[11] Michel Foucault, «Nietzsche, Genealogy, History», en *The Foucault Reader*, editado por Paul Rabinow, Nueva York, Pantheon, 1984, pp. 76-100.

[12] La bibliografía crítica sobre Foucault es enorme. En referencia a evaluaciones feministas, véanse Linda Alcoff, «Feminist Politics and Foucault: The Limits to a Collaboration», en Arlene Dallery y Charles Scott (eds.), *Crisis in Continental Philosophy,* Albany, SUNY Press, 1990; Judith Butler, «Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig and Foucault», en Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (eds.), *Feminism as Critique,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, pp. 128-142; Nancy Hartsock, «Foucault on Power: A Theory for Women?», en Linda J. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism,* Nueva York, Routledge, 1990, pp. 157-175; Chris Weedon, *Feminist Practice and Poststructuralist Theory,* Oxford, Basil Blackwell, 1987; y los ensayos incluidos en Irene Diamond y Lee Quinby (eds.), *Foucault and Feminism: Reflections on Resistance,* Boston, Northeastern University Press, 1988 [ed. cast.: *Crítica del poder: fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*, Madrid, Machado Libros, 2009]. Análisis fundamentados de los aciertos y errores de Foucault son los de Nancy Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis, Minnesota University Press, 1989; Axel Honneth, *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory,* Cambridge (MA), MIT Press, 1992; y Thomas McCarthy, *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory,* Cambridge (MA), MIT Press, 1991 [ed. cast.: *Ideales e ilusiones*, Madrid, Tecnos, 1992].

En estas páginas presentamos, por consiguiente, una genealogía de la *dependencia.* Esbozamos la historia de este término y explicamos las presuposiciones y connotaciones que incorpora actualmente a los debates estadounidenses sobre las políticas sociales, en especial presuposiciones acerca de la naturaleza humana, los roles de género, las causas de la pobreza, la naturaleza de la ciudadanía, las fuentes de la titularidad de un derecho y qué se considera trabajo y contribución a la sociedad. Sostenemos que los usos irreflexivos de esta palabra clave sirven para consagrar como autoritativas ciertas interpretaciones de la vida social y deslegitimar u oscurecer otras, en general para ventaja de los grupos sociales dominantes y desventaja de los subordinados. Dicho esto, proporcionamos una crítica de la ideología en forma de semántica política crítica.

El de *dependencia,* sostenemos, es un término ideológico. En el actual discurso político estadounidense, hace referencia por lo general a la condición de mujeres pobres con hijos que mantienen a su familia sin un proveedor varón y sin un salario adecuado, y que acuden al soporte económico de un programa estatal cicatero y políticamente impopular denominado *Aid to Families with Dependent Children* (AFDC). La participación en este programa altamente estigmatizado seguramente resultará desmoralizadora en muchos casos, a pesar de que permita a muchas mujeres salir de relaciones de maltrato o insatisfactorias sin tener que abandonar a sus hijos. Aun así, denominar *dependencia* a los problemas de las familias pobres encabezadas solo por la madre tiende a hacer que parezcan problemas individuales: morales o psicológicos en igual medida que económicos. El término comporta fuertes asociaciones emotivas y visuales, y una potente carga peyorativa. En los debates actuales, la expresión *dependencia respecto a la asistencia social* evoca la imagen de «madre que acude a la asistencia social», a menudo vista como una mujer negra, joven y soltera (quizá incluso adolescente), de sexualidad descontrolada. El poder de esta imagen está sobredeterminado, sostenemos nosotras, porque condensa significados de dependencia múltiples y a menudo contradictorios. Solo desenredando los diferentes hilos, mostrando las suposiciones tácitas y las connotaciones evaluativas que los sostienen, podemos empezar a pensar, y a desplazar, la fuerza del estereotipo.

1. Registros de significado

En su significado raíz, el verbo «depender» hace referencia a una relación física en la que una cosa pende de otra. Los significados más abstractos –social, económico, psicológico y político– eran originalmente metafóricos. En el uso actual, encontramos cuatro registros en los que reverberan los significados de dependencia. El primero es un registro económico, en el

que uno depende de otra persona o institución para su subsistencia. En el segundo registro, el término denota un estatus sociojurídico, la falta de una identidad jurídica o pública separada, como en el estatus de la mujer casada provocado por la doctrina de amparo y dependencia. El tercer registro es político: en él dependencia significa sujeción a un poder dominante externo y puede decirse de una colonia, o de una casta sometida de residentes no ciudadanos. El cuarto registro podemos denominarlo moral/psicológico; la dependencia en este sentido es un rasgo de carácter individual, como la falta de determinación o una excesiva necesidad emocional.

A buen seguro, no todos los usos de *dependencia* encajan claramente en uno solo de estos registros. Aun así, al distinguirlos analíticamente presentamos una matriz sobre la que diseñar las vicisitudes históricas del término. En las próximas páginas haremos un seguimiento de los cambios experimentados desde el uso patriarcal preindustrial en el que las mujeres, aunque subordinadas, compartían una condición de dependencia con muchos hombres, hasta un uso moderno e industrial de supremacía masculina que construyó un sentido específicamente femenino de la dependencia. Ese uso está cediendo ahora paso, sostenemos, a un uso posindustrial, en el que cada vez más mujeres relativamente prósperas reivindican la misma independencia que los hombres mientras que un sentido más estigmatizado pero aun así feminizado de dependencia va unido a grupos considerados anómalos y superfluos. No solo prácticas sexistas sino también racistas influyen de manera fundamental en estos cambios, al igual que los cambios en la organización y el significado del trabajo.

2. La *dependencia* preindustrial

En el uso preindustrial del inglés, el significado más común del término *dependency* [dependencia] era el de subordinación. Los registros económico, sociojurídico y político se mantenían relativamente indiferenciados, algo que reflejaba la fusión de diversas formas de jerarquía en el Estado y en la sociedad, y el uso moral/psicológico del término apenas existía. La definición social más antigua del verbo *to depend (on)* [depender (de)] en el *Oxford English Dictionary* (OED) es «estar conectado en una relación de subordinación». *Dependent,* al menos desde 1588, era alguien «que depende del soporte, la posición, etc., de otro; un servidor, criado, subordinado, siervo». *Dependency* era un grupo o conjunto de criados, o una posesión territorial exterior o colonia. Esta familia de términos se aplicaba ampliamente en un contexto social jerárquico en el que casi todos eran subordinados de alguien pero no incurrían como consecuencia en estigma individual[13].

[13] Joan R. Gundersen, «Independence, Citizenship, and the American Revolution», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 13, núm. 1, 1987, pp. 59-77.

Podemos apreciar lo común que era la dependencia en la sociedad preindustrial examinando su opuesto. El término *independency* se aplicaba al comienzo principalmente a entidades agregadas, no a individuos; así, en el siglo XVII, podían ser independientes una nación o una congregación eclesiástica. En el siglo XVIII, sin embargo, podía decirse que un individuo tenía una *independencia,* haciendo referencia a que tenía propiedades, una fortuna que le permitía vivir sin trabajar. (Este sentido del término, que hoy en día denominaríamos económico, sobrevive en nuestras expresiones *ser independientemente rico* y *persona de medios independientes*). Ser dependiente, en contraste, era ganarse la vida trabajando para otro. Ésta era, por supuesto, la condición mayoritaria, tanto de los obreros asalariados como de los siervos y esclavos, y de la mayoría de los hombres así como de la mayoría de las mujeres[14].

La dependencia era, por lo tanto, una condición normal, no atípica, y una relación social, no un rasgo individual. No comportaba, por consiguiente, ningún oprobio moral. Ni los diccionarios ingleses ni los estadounidenses recogen usos peyorativos del término antes de comienzos del siglo XX. Algunas de las principales definiciones preindustriales eran de hecho extremadamente positivas, dando a entender confianza, fiarse de alguien, contar con alguien, los predecesores del actual *dependable* [fiable].

No obstante, *dependency* sí significaba inferioridad de categoría e incapacidad jurídica, formar parte de una unidad encabezada por otra que tenía capacidad jurídica. En un mundo de jerarquías de estatus dominadas por los grandes terratenientes y sus sirvientes, todos los miembros de una familia que no fuesen su «cabeza» eran servidores, al igual que los campesinos libres o serviles de una propiedad. Estaban, como indica Peter Laslett, «atrapados, por así decirlo, "subsumidos" […] en la personalidad de sus padres y amos»[15].

La dependencia también tenía lo que hoy denominaríamos consecuencias políticas. Si bien el término no significaba exactamente *privado de libertad,* su contexto era un orden social en el que la norma no era la ciudadanía, sino la condición de súbdito. *Independencia* denotaba un privilegio y una superioridad inusuales, como en la libertad respecto al trabajo. En consecuencia, durante la mayor parte del desarrollo del gobierno representativo europeo, la independencia en el sentido de ser dueño de propiedades

[14] En la sociedad preindustrial, además, se reconocía ampliamente la dependencia inversa del amo respecto a sus hombres. El historiador Christopher Hill evocó esa aclaración al caracterizar la «esencia» de la sociedad feudal como «el vínculo de lealtad y dependencia entre señor y siervo». Aquí, «dependencia» significa interdependencia. Christopher Hill, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution,* Nueva York, Viking, 1972, p. 32 [ed. cast.: *El mundo trastornado: el ideario popular extremista en la Revolución inglesa*, Madrid, Siglo XXI, 1983].

[15] Peter Laslett, *The World We Have Lost: England Before the Industrial Age,* Nueva York, Charles Scribner, 1971, p. 21 [ed. cast.: *El mundo que hemos perdido, explorado de nuevo,* Madrid, Alianza Editorial, 1987].

era un requisito para gozar de derechos políticos. Cuando los dependientes empezaron a reivindicar derechos y libertad, se convirtieron por fuerza en revolucionarios.

El término *dependencia* no se aplicaba únicamente a la caracterización de la relación de una mujer con su marido. La dependencia de las mujeres, como la de los niños, significaba estar situada en un escalón inferior de la escala social; maridos y padres estaban por encima de ellos, pero por debajo de otros. En el caso de la mayoría agraria, además, no implicaba dependencia económica unilateral de las mujeres, porque su trabajo, como el de los niños, se reconocía como algo esencial para la economía familiar; las mujeres solo eran dependientes económicamente en el mismo sentido en el que lo eran los hombres de su clase. En general, la dependencia de las mujeres en la sociedad preindustrial era menos específica del género que posteriormente; era de tipo similar a la de los hombres subordinados, aunque ampliada. Pero también la vida de niños, criados y ancianos estaba asfixiada por múltiples capas de dependencia.

En la práctica, por supuesto, estas soluciones preindustriales no siempre permitían a los pobres sostenerse adecuadamente. En el siglo xiv, Estados nuevos y más fuertes empezaron a limitar la libertad de movimientos de los indigentes y a codificar antiguas distinciones informales entre los merecedores y los no merecedores de asistencia. Cuando la *Poor Law* [Ley de pobres] inglesa de 1601 confirmó esta última distinción, ya era vergonzoso pedir ayuda pública. Pero la cultura no desaprobaba la dependencia ni valoraba la independencia individual. Por el contrario, el objetivo de las leyes era devolver los pobres itinerantes, desarraigados y excesivamente «independientes» a sus parroquias o comunidades locales, y por lo tanto aplicar sus dependencias tradicionales.

La dependencia, no obstante, no era universalmente aprobada ni aceptada sin protestas. Estaba sometida, por el contrario, a cuestionamientos de principio al menos desde el siglo xvii, cuando los argumentos políticos de tipo individualista liberal empezaron a hacerse comunes. Los términos *dependencia* e *independencia* figuraban a menudo de manera central en los debates políticos de ese periodo, como lo hicieron, por ejemplo, en los debates de Putney durante la Guerra Civil inglesa. En ocasiones incluso se convirtieron en significantes clave de la crisis social, como en la controversia que tuvo lugar en Inglaterra durante el siglo xvii acerca de los criados «externos», contratados como ayudantes que no residían en la casa del amo y no estaban ligados por contratos de servidumbre o similares. Con el transcurso del tiempo, la anómala «independencia» de estos hombres sirvió como figura general del desorden social, un pararrayos que concentraba ansiedades culturales difusas: al igual que sucede en la actualidad con la anómala «dependencia» de las «madres que acuden a la asistencia social».

3. La *dependencia* industrial: el trabajador y sus negativos

Con el ascenso del capitalismo industrial, la geografía semántica de la dependencia cambió significativamente. En los siglos XVIII y XIX, lo que figuraba de manera central en el discurso político y económico era la *independencia*, no la *dependencia*, y sus significados fueron radicalmente democratizados. Pero si examinamos con atención el discurso sobre la independencia, observamos la sombra de una poderosa inquietud respecto a la dependencia.

Lo que en la sociedad preindustrial había sido una condición normal y no estigmatizada se convirtió en algo anómalo y estigmatizado. De manera más precisa, algunas dependencias se tornaron vergonzosas mientras que otras se consideraban naturales y adecuadas. A medida que la cultura política de los siglos XVIII y XIX intensificó, en particular, la diferencia entre sexos, aparecieron nuevos tipos de sentidos de *dependencia* explícitamente sexistas: estados considerados propios de mujeres pero degradantes para los hombres. Las construcciones racistas emergentes hicieron, de igual modo, algunas formas de dependencia apropiadas para las «razas oscuras», pero intolerables para los «blancos». Esas valoraciones diferenciadas se hicieron posibles al fracturarse la unidad preindustrial del término. En la era industrial la *dependencia*, que ya no designaba solo una subordinación generalizada, podía ser sociojurídica, política o económica. Con estas distinciones se produjo otro cambio semántico importante: ahora la *dependencia* ya no necesitaba referirse siempre a una relación social; podía también designar un rasgo de carácter individual. Nació así el registro moral/psicológico.

En estas redefiniciones influyó enormemente el protestantismo radical, que elaboró una nueva imagen positiva de la independencia individual y una crítica a la dependencia sociojurídica y política. En la tradición católica y del primer protestantismo, la dependencia respecto a un amo había sido modelada a imagen de la dependencia respecto a Dios. Para los radicales de la Guerra Civil inglesa, o para los puritanos, los cuáqueros y los congregacionistas en Estados Unidos, por el contrario, rechazar la dependencia respecto a un amo era equiparable a rechazar la blasfemia y los dioses falsos[16]. Desde esta perspectiva, las jerarquías de estatus ya no parecían naturales ni justas. La sujeción política y la subsunción sociojurídica eran ofensas contra la dignidad humana, defendibles solo, si de alguna manera podían considerarse soportables, en condiciones especiales. Estas creencias inspiraron diversos movimientos radicales durante toda la era industrial, incluidos el abolicionismo, el feminismo y la organización

[16] Christopher Hill, *The Century of Revolution 1603-1714*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 1961 [ed. cast.: *El siglo de la revolución*, Madrid, Ayuso, 1972].

obrera, con éxitos sustanciales. En el siglo XIX, estos movimientos abolieron la esclavitud y algunas incapacidades jurídicas de las mujeres. Victorias más profundas obtuvieron los obreros varones blancos que, en los siglos XVIII y XIX, derrocaron su dependencia sociojurídica y política, y obtuvieron derechos civiles y electorales. En la era de las revoluciones democráticas, el de ciudadanía, un concepto reciente y en desarrollo, descansó en la independencia; la dependencia se consideraba antitética a la ciudadanía.

Los cambios en el paisaje civil y político de la dependencia y la independencia fueron acompañados por otros aún más drásticos en el registro económico. Cuando los trabajadores blancos exigían derechos civiles y electorales, afirmaban ser independientes, lo que suponía reinterpretar el significado del trabajo asalariado para desprenderlo de la asociación con la dependencia. Ello a su vez exigió cambiar de perspectiva: de la experiencia o los medios de trabajo (es decir, la propiedad de herramientas o tierra, el control de destrezas y la organización del trabajo) a la remuneración y cómo se gastaba ésta. Los obreros varones radicales, que antes habían rechazado el trabajo asalariado tachándolo de «esclavitud asalariada», reivindicaban una nueva forma de independencia viril en dicho trabajo. Su orgullo colectivo se inspiraba en otro aspecto del protestantismo: la ética del trabajo, que valoraba la disciplina y el esfuerzo. Los trabajadores procuraron reclamar estos valores dentro del victorioso sistema del trabajo asalariado; muchos de ellos –tanto mujeres como hombres– crearon y ejercieron un nuevo tipo de independencia con su militancia y osadía frente a los empresarios. Gracias a sus luchas, la independencia económica acabó por abarcar el ideal de ganar un salario familiar, suficiente para mantener una familia y sostener a una esposa y unos hijos dependientes. Así, los obreros varones expandieron el significado de la independencia económica, haciendo que incluyese el trabajo asalariado además de la propiedad de bienes inmuebles y el autoempleo[17].

Este cambio en el significado de la independencia también transformó los significados de la dependencia. A medida que el trabajo asalariado se volvía más normativo –y cada vez más definitorio de la independencia– eran precisamente los excluidos del trabajado asalariado quienes parecían

[17] Podría decirse que esta redefinición situaba el trabajo asalariado *como* una nueva forma de propiedad, a saber, la propiedad de la propia fuerza de trabajo. Esta concepción se basaba en lo que C. B. Macpherson denominó «individualismo posesivo», la suposición de la propiedad de un individuo (en masculino) sobre su propia persona. (Véase C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke,* Oxford, Oxford University Press, 1962 [ed. cast.: *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Madrid, Trotta, 2005). Conduciendo a la construcción de los salarios como un derecho reconocido, este enfoque era abrumadoramente masculino. Allen Hunter (comunicación personal) la describe como una pérdida de crítica sistémica, un sentimiento de independencia obtenido limitando el foco al trabajador individual y dejando atrás aspiraciones de independencia colectiva frente al capital.

personificar la dependencia. En la nueva semántica industrial, emergieron tres iconos de dependencia principales, todos negativos de hecho respecto de la imagen dominante del «trabajador» y cada uno de ellos personificación de un aspecto diferente de la no independencia.

El primer icono de la dependencia industrial fue «el indigente», que no vivía de salarios sino de limosnas[18]. En la enérgica nueva cultura del capitalismo emergente, la figura del indigente era como un doble malo del obrero honorable, que amenazaba a este último si se descuidase. La imagen del indigente se elaboró en gran medida en un registro nuevo y emergente de discurso de la dependencia: el registro moral/psicológico. Los indigentes no eran simplemente pobres, sino también degradados, de carácter corrupto y con una voluntad agotada por depender de la caridad. A buen seguro, la condición moral/psicológica de la indigencia estaba relacionada con la condición económica de la pobreza, pero no era una relación sencilla, sino compleja. Si bien los expertos en beneficencia del siglo XIX reconocían que la pobreza podía contribuir a la pauperización, también sostenían que los defectos de carácter podían causar pobreza[19]. Hacia finales de siglo, a medida que se imponía el pensamiento hereditario (eugenésico), a los defectos de carácter de los indigentes les fueron atribuyendo una base biológica. La dependencia del indigente se diferenciaba de la del siervo en que era unilateral, no recíproca. Ser un indigente no era estar subordinado dentro de un sistema de trabajo productivo; era estar fuera por completo de dicho sistema.

Otro icono de la dependencia industrial estaba personificado alternativamente por las figuras del «nativo colonial» y «el esclavo». Ellos, por supuesto, estaban profundamente insertos en el sistema económico, y a menudo su trabajo era fundamental para el desarrollo del capital y de la industria. Mientras que el indigente representaba la destilación caracterológica de la dependencia económica, nativos y esclavos personificaban el sometimiento político[20]. Sus imágenes como «salvajes», «infantiles» y

---

[18] En el siglo XVI el término *pauper*, «indigente», significaba simplemente un pobre y, en el aspecto jurídico, alguien a quien se le permitía demandar o defenderse en un juzgado sin pagar costas (OED). Dos siglos más tarde, el Oxford Dictionary adoptó una definición más restrictiva, haciendo referencia a un nuevo tipo de personas que subsistían de la beneficencia y no de salarios, y que eran consideradas anómalas y culpables.

[19] Linda Gordon, «Social Insurance and Public Assistance: The Influence of Gender in Welfare Thought in the United Status, 1890-1935», *American Historical Review*, vol. 1, núm. 97, 1992, pp. 19-54.

[20] De hecho, hay muchas variantes dentro de la familia de imágenes que personifican el sometimiento político en la era industrial. Entre ellas se encuentran los estereotipos relacionados, aunque no idénticos, del siervo ruso, el esclavo caribeño, el esclavo de Estados Unidos y el indígena americano. Asimismo, hay claros estereotipos masculinos y femeninos dentro de cada una de esas categorías. Aquí simplificamos para resaltar los rasgos comunes a todas estas imágenes, notablemente la idea de sometimiento natural radicada en la raza. Nos fijamos especialmente en los estereotipos que retratan a los estadounidenses de origen africano como personificación de la dependencia por su importancia histórica y su resonancia contemporánea en el lenguaje de las políticas sociales estadounidenses.

«sumisos» empezaron a destacar a medida que el antiguo sentido territorial de dependencia entendida como colonia se entremezclaba con un nuevo discurso racista elaborado para justificar el colonialismo y la esclavitud[21]. Emergió una deriva de un sentido más antiguo de la dependencia entendida como relación de sometimiento impuesta por una potencia imperial sobre una población indígena a un sentido más moderno, entendida como cualidad inherente o rasgo de carácter de las personas así sometidas. En el uso anterior, los coloniales eran dependientes porque habían sido conquistados; en la cultura imperialista del siglo XIX, eran conquistados por ser dependientes. En esta nueva concepción, era la dependencia intrínseca y esencial de nativos y esclavos la que justificaba su colonización y esclavitud.

La dependencia del nativo y del esclavo, como la del indigente, estaba elaborada en gran medida en el registro moral/psicológico. Los rasgos de carácter aducidos para justificar el imperialismo y la esclavitud, sin embargo, no derivaban tanto del temperamento individual como de la supuesta naturaleza de los grupos humanos. El racismo científico fue el elemento central de este razonamiento. Al permitir la percepción de «el negro» fundamentalmente como *otro*, este modo de pensar proporcionaba la extraordinaria fuerza justificadora necesaria para racionalizar el sometimiento en una época en la que la libertad y la igualdad se estaban proclamando «derechos del hombre» inalienables: por ejemplo, en ese rechazo clásico al estatus colonial, la «Declaración de independencia» estadounidense. El racismo ayudó de ese modo a transformar la dependencia en cuanto sometimiento político en dependencia en cuanto psicología, y forjó vínculos duraderos entre el discurso de la dependencia y la opresión racial.

Como el indigente, el nativo y el esclavo estaban excluidos del trabajo asalariado y de esa forma eran negativos de la imagen del obrero. Compartían esa característica, aunque poco más, con el tercer gran icono de la dependencia en la era industrial: la figura recientemente inventada del «ama de casa». Como hemos visto, la independencia del obrero varón blanco presuponía el ideal del salario familiar, un salario suficiente para mantener una familia y sostener a una esposa y unos hijos no empleados. Así, para que el trabajo remunerado crease la independencia (de los varones blancos), hacía falta una dependencia económica de las mujeres (blancas). Las mujeres fueron transformadas, así, «de compañeras en parásitos»[22]. Pero esta transformación no fue en absoluto universal. En Estados Unidos, por ejemplo,

---

[21] La evolución del término *native*, «nativo», resume claramente este proceso. Su significado original en inglés, que data aproximadamente de 1450, estaba ligado a dependencia: «alguien nacido en servidumbre; nacido esclavo», pero sin significado social. Dos siglos después, comportaba un significado adicional de no blanco o negro (OED).

[22] Hilary Land, «The Family Wage», *Feminist Review*, vol. 6, 1980, p. 57. Jeanne Boydston, *Home and Work: Housework, Wages, and the Ideology of Labor in the Early Republic*, Nueva York, Oxford University Press, 1991.

el ideal de salario familiar predominaba más entre los blancos que entre los negros, y entraba en discrepancia de hecho con la práctica real para todos los pobres y la clase obrera. Asimismo, tanto las esposas empleadas como las no empleadas siguieron realizando trabajo en otro tiempo considerado crucial para la economía familiar. Dado que pocos maridos lograban de hecho sostener por sí solos una familia, la mayoría de los hogares dependía del trabajo de mujeres y niños. La norma del salario familiar obtuvo, no obstante, gran lealtad en Estados Unidos, en parte porque era utilizada por la clase obrera organizada como argumento para exigir salarios más elevados[23].

Varios registros de dependencia distintos convergían en la figura del ama de casa. Esta figura combinaba la tradicional dependencia sociojurídica y política de la mujer con su dependencia económica más reciente en el orden industrial. Presente desde el uso preindustrial estaba la suposición de que el padre era el cabeza de familia y que los demás miembros de dicha familia estaban representados por él, como codifica la doctrina jurídica de amparo y dependencia de la mujer casada. La dependencia sociojurídica y política de las esposas reforzaba su nueva dependencia económica, ya que de acuerdo con el régimen jurídico de amparo y dependencia, ni siquiera las mujeres casadas que eran trabajadoras asalariadas podían controlar legalmente sus propios salarios. Pero las connotaciones de la dependencia femenina se alteraron. Mientras que los hombres blancos anteriormente dependientes habían ganado derechos políticos, la mayoría de las mujeres blancas siguió siendo jurídica y políticamente dependiente. El resultado fue el de feminizar –y estigmatizar– la dependencia sociojurídica y política, haciendo que la figura de amparo y dependencia de la mujer casada pareciese cada vez más repulsiva y estimulando la agitación en pro de las leyes y las sentencias judiciales que finalmente la desmantelaron.

Juntas, por consiguiente, diversas nuevas personificaciones de la dependencia se combinaron para constituir la otra cara de la independencia del trabajador. A partir de entonces, quienes aspiraran a constituirse en miembros plenos de la sociedad tendrían que distinguirse del indigente, el nativo, el esclavo y el ama de casa para construir su independencia. En un orden social en el que el trabajo asalariado se estaba haciendo hegemónico, era posible condensar todas estas distinciones simultáneamente en el ideal del salario familiar. Por una parte, y más abiertamente, el ideal del salario familiar basaba la independencia del trabajador blanco varón en la subordinación y la dependencia económica de su esposa. Pero por otra, contrastaba

[23] Gwendolyn S. Hughes, *Mothers in Industry*, Nueva York, New Republic, 1925; Sophonisba P. Breckinridge, «The Home Responsibilities of Women Workers and the "Equal Wage"», *Journal of Political Economy*, vol. 31, 1928, pp. 521-543; Lorine Pruette (ed.), *Women Workers Through the Depression: A Study of White Collar Employment Made by the American Woman's Association*, Nueva York, Macmillan, 1934; y L. Gordon, «Social Insurance and Public Assistance: The Influence of Gender in Welfare Thought in the United States, 1890-1935», cit.

simultáneamente con las imágenes contrarias de los hombres dependientes: primero con los varones indigentes degradados que dependían de la beneficencia, y después con los estereotipos racistas de los hombres negros incapaces de dominar a las mujeres negras. El salario familiar fue, por lo tanto, un vehículo para elaborar significados de dependencia e independencia profundamente modulados por el género, la raza y la clase.

En esta nueva semántica industrial, los trabajadores varones blancos parecían ser económicamente independientes, pero su independencia era en gran medida ilusoria e ideológica. Dado que pocos ganaban de hecho lo suficiente para sostener por sí solos a una familia, la mayoría dependía de hecho –aunque no de palabra– de la aportación de la esposa y los hijos. Igualmente importante, el lenguaje del trabajo asalariado en el capitalismo negaba la dependencia de los obreros respecto a los empresarios, disimulando así su estatus de subordinados en una unidad encabezada por otro. La jerarquía que había sido relativamente explícita y visible en la relación campesino-terrateniente quedaba así mistificada en la relación del operario fabril con el propietario de la fábrica. Había un sentido, por consiguiente, en el que el truco lingüístico hacía desaparecer la dependencia económica del obrero blanco, algo similar a reducir el número de pobres bajando la línea que marca la pobreza oficial.

Por definición, pues, la desigualdad económica entre los varones blancos ya no creaba dependencia. Pero la jerarquía no económica entre los varones blancos se consideraba inaceptable en Estados Unidos. El término *dependencia* fue de ese modo redefinido para hacer referencia exclusivamente a las relaciones de subordinación no económicas, consideradas adecuadas solo para personas de color y mujeres blancas. El resultado fue el de diferenciar dimensiones de dependencia que en el uso preindustrial habían estado fusionadas. Mientras que todas las relaciones de subordinación habían contado previamente como relaciones de dependencia, las relaciones capital-trabajo quedaron a partir de entonces exentas. La jerarquía sociojurídica y la política parecían divergir de la jerarquía económica, y solo las primeras parecían incompatibles con los puntos de vista hegemónicos en la sociedad. Parecía indicar, además, que si alguna vez se aboliesen formalmente la dependencia sociojurídica y la política, no quedaría ninguna dependencia socioestructural. Cualquier dependencia que persistiese solo podía ser moral o psicológica.

4. La *dependencia* respecto a las políticas sociales» estadounidenses: 1890-1945

Inspirado por estos rasgos generales de la semántica propia de la época industrial, en Estados Unidos surgió un uso distintivo del término *dependencia,* relacionado con la asistencia social. Originado en el discurso sobre

la indigencia de finales del siglo XIX, modificado en la época progresista, y estabilizado en el periodo del *New Deal*, este uso del término *Progressive Era* fundamentalmente ambiguo y se deslizaba con facilidad, y repetidamente, de un significado económico a uno moral/psicológico.

Estados Unidos era especialmente proclive a elaborar la dependencia como un defecto del carácter individual. Puesto que el país carecía de un fuerte legado de feudalismo o aristocracia y por lo tanto de un fuerte sentimiento popular de que existiesen obligaciones recíprocas entre señor y criado, los antiguos significados preindustriales de la dependencia –como una condición ordinaria de la mayoría– eran débiles, y los significados peyorativos, más fuertes. En el periodo colonial, la dependencia se consideraba principalmente una condición voluntaria, como en los contratos de servidumbre por tiempo definido. Pero la Revolución Americana atribuyó tanto valor a la independencia que desproveyó a la dependencia de su voluntarismo, resaltó su impotencia y la imbuyó de estigma. Un resultado fue el de cambiar el significado de la dependencia social y jurídica de las mujeres, haciéndola claramente inferior[24].

El largo idilio estadounidense con la independencia tenía un doble filo político. Por una parte, ayudó a alimentar potentes movimientos sindicales y feministas. Por otra, la ausencia de una tradición social jerárquica en la que la subordinación se considerase estructural, no caracterológica, facilitó la hostilidad contra la ayuda pública a los pobres. La naturaleza misma del Estado estadounidense, débil y descentralizado en comparación con los Estados europeos a lo largo del siglo XIX, también influyó. Dicho esto, Estados Unidos demostró ser un suelo fértil para un discurso de la dependencia moral/psicológico.

Como ya hemos analizado, la definición más general de dependencia económica en aquella época era simplemente la de no obtener un salario. A finales del siglo XIX, sin embargo, esa definición se había dividido en dos: una dependencia familiar «buena», aplicable a niños y mujeres casadas, y una dependencia respecto a la caridad, considerada crecientemente «mala» (o al menos dudosa), aplicable a los perceptores de beneficencia. Ambos sentidos tenían su punto de referencia en el ideal del salario familiar, y ambos fueron finalmente incorporados al discurso del Estado nacional. El sentido bueno, el de la familia, fue elaborado a través del censo[25] y por el *Internal Revenue Service* (agencia tributaria), que instalaron la categoría de dependiente como la norma para las casadas. El sentido ya problemático

---

[24] J. R. Gundersen, «Independence, Citizenship, and the American Revolution», cit.
[25] Nancy Folbre, «The Unproductive Housewife: Her Evolution in Nineteenth-Century Economic Thought», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 16, núm. 3, 1991, pp. 463-484.

de la caridad se volvió aún más peyorativo con el establecimiento de la asistencia pública. La antigua distinción entre los pobres que merecían ayuda y aquellos que no la merecían se intensificó durante la *Gilded Age* (1870-1900) estadounidense, a finales del siglo XIX. En teoría, los no merecedores no deberían recibir ayuda, pero hacía falta una vigilancia constante para garantizar que no se colasen disfrazándose de merecedores. La dependencia respecto a la asistencia se estigmatizó cada vez más, y fue cada vez más difícil depender de las ayudas públicas sin ser tachado de indigente.

Paradójicamente, los reformadores de la década de 1890 introdujeron la palabra *dependiente* en el discurso sobre las ayudas públicas como sustituto de *indigente* precisamente para desestigmatizar la percepción de ayuda. Aplicaron primero la palabra a los niños, paradigmáticas víctimas «inocentes» de la pobreza[26]. Después, a comienzos del siglo XX, los reformadores de la *Progressive Era* (1890-1920) empezaron a aplicar el término a adultos, nuevamente para librarlos del estigma. Solo después de la Segunda Guerra Mundial *dependiente* se convirtió en la palabra hegemónica para cualquier perceptor de ayudas sociales[27]. Para entonces, sin embargo, las connotaciones peyorativas del término ya estaban fijadas.

El intento de eliminar el estigma sustituyendo *pauperism* [indigencia] por *dependency* fracasó. Las referencias a la dependencia económica se deslizaban repetidamente hacia la condena de la dependencia moral/psicológica. Incluso durante la Depresión de la década de 1930, a los expertos les preocupaba que la percepción de ayudas sociales crease «hábitos de dependencia» incluidos, como decía un experto en beneficencia, «una dependencia beligerante, una actitud de tener derecho y ser merecedor de la asistencia social»[28]. Como los malos tiempos duraron tanto y

---

[26] Por ejemplo, Amos Griswold Warner aplica el término «dependiente» solo a los niños en *American Charities and Social Work*, Nueva York, Thomas Y. Crowell, 1894-1930. Lo mismo puede decirse respecto a Edith Abbott y Sophonisba P. Beckinridge, *The Administration of the Aid-to-Mothers Law in Illinois,* Washington DC, U.S. Children's Bureau, Publicación núm. 82, 1921, p. 7; y las actas de la National Conference of Charities and Correction (desde la década de 1890 a la de 1920). Este uso produjo algunos efectos curiosos por su intersección con la dependencia producida por la familia normativa. Por ejemplo, los expertos en beneficencia debatieron si era adecuado «dejar a los niños dependientes en sus propias casas». Los niños en cuestión eran considerados dependientes porque sus padres no podían mantenerlos; pero otros niños se consideraban dependientes precisamente porque sus padres los mantenían.

[27] Los estudios sobre las políticas sociales efectuados en la década de 1940 todavía usaban la palabra «*dependents*» solo en el sentido de sostenidos por los cabezas de familia; véase, por ejemplo, Josephine Chapin Brown, *Public Relief 1929-1939*, Nueva York, Henry Holt, 1940; Donald S. Howard, *The WPA and Federal Relief Policy*, Nueva York, Russell Sage, 1943; y Frank J. Bruno, *Trends in Social Work*, Nueva York, Columbia University Press, 1948.

[28] Lilian Brandt, *An Impressionistic View of the Winter of 1930-1931 in New York City*, Nueva York, Welfare Council of New York City, 1932, pp. 23-24. Véase también Gertrude Vaile, sin título, en Herbert Elmer Mills (ed.), *College Women and the Social Sciences,* Nueva York, John Day, 1934, p. 26; y Mary L. Gibbons, «Family Life Today and Tomorrow», *Proceedings*, National Conference of Catholic Charities, 19, 1933, pp. 133-168.

crearon tantos pobres nuevos, se produjo una leve mejora en el estatus de los perceptores de ayudas, pero las acusaciones de «estafa» y «corrupción» siguieron abochornando a estos y muchos de los beneficiarios de ayudas sociales más necesitados solo aceptaban la ayuda pública tras mucha vacilación y con enorme vergüenza, dada la tremenda intensidad del estigma de la dependencia[29].

El *New Deal*, y esto es muy importante, intensificó la deshonra de recibir ayuda al consolidar un sistema de asistencia social de dos vías. Los programas de la primera vía, como el seguro de desempleo y el de vejez, ofrecían ayuda como un derecho, sin el estigma de la supervisión y por lo tanto sin dependencia. Dichos programas se establecieron para crear la apariencia equívoca de que los beneficiarios meramente recuperaban lo aportado. Establecieron un estatus honorable para los perceptores, y no se denominan «ayudas sociales» ni en la actualidad. Pensados para sustituir al menos parcialmente el salario familiar del trabajador blanco, los programas de la primera vía excluían a la gran parte de las minorías y de las mujeres blancas. Por el contrario, los programas de asistencia pública incluidos en la segunda vía, entre los que la *Aid to Dependent Children* (ADC) y posteriormente la *Aid to Families with Dependent Children* (AFDC) se convirtieron en los mayores y más conocidos, seguían la tradición de la beneficencia privada de escoger a los pocos merecedores entre los numerosos estafadores. Financiados con los impuestos generales y no con deducciones salariales específicas, estos programas crearon la apariencia de que los solicitantes obtenían algo a cambio de nada[30]. Establecieron condiciones completamente distintas para recibir ayuda: justificación de medios económicos, comprobación de costumbres morales, supervisión moral, visitas domiciliarias, estipendios extremadamente bajos: en resumen, todas las condiciones asociadas hoy con la dependencia respecto a las ayudas sociales[31].

---

[29] E. Wight Bakke, *Citizens Without Work: A Study of the Effects of Unemployment Upon Workers' Social Relations and Practices*, New Haven, Yale University Press, 1940, y *The Unemployed Worker: A Study of the Task of Making a Living Without a Job*, New Haven, Yale University Press, 1940.

[30] N. Fraser y L. Gordon, «Contract Versus Charity: Why Is There No Social Citizenship in the United States?», cit.

[31] N. Fraser, «Women, Welfare, and the Politics of Need Interpretation», en N. Fraser, *Unruly Practices,* cit.; L. Gordon, «The New Feminist Scholarship on the Welfare State», en Linda Gordon (ed.), *Women, the State, and Welfare,* Madison, University of Wisconsin Press, 1990, pp. 9-35; y Barbara J. Nelson, «The Origins of the Two-Channel Welfare State: Workmen's Compensation and Mothers' Aid», en Linda Gordon (ed.), *Women, the State and Welfare*, Madison. Wisconsin University Press, pp. 123-151. Desde la década de 1960, cada vez más mujeres negras pudieron solicitar la AFDC, pero antes quedaban en gran medida excluidas. Al principio, el lenguaje del *New Deal* siguió el precedente de programas anteriores y aplicaba el término «dependiente» a los niños. De hecho, sin embargo, las perceptoras de ADC eran exclusivamente madres solas. Entre las décadas de 1940 y 1960 la referencia del término cambió gradualmente de los niños a sus madres.

Las exclusiones raciales y sexuales de los programas de primera vía no eran accidentales. Estaban pensadas para obtener el apoyo de los legisladores sureños que querían mantener a los negros dependientes en otro sentido, a saber, con bajos salarios o en aparcería[32]. Igualmente deliberada fue la construcción del diferencial de legitimidad entre las dos vías del sistema de bienestar. El Consejo de Seguridad Social hizo propaganda a favor del Seguro de la Seguridad Social para la Vejez (el programa denominado en la actualidad exclusivamente *Social Security*) precisamente porque, al principio, no parecía más merecido ni más digno que la asistencia pública. Para hacer más aceptables las prestaciones de jubilación, el consejo se esforzó por estigmatizar la asistencia pública, incluso presionando a los estados para que mantuviesen unos estipendios bajos[33].

Todavía en la actualidad, los estadounidenses distinguen mayoritariamente entre prestaciones de «*welfare*» (asistencia pública) y «*non-welfare*» (contributivas), y solo consideran que las primeras crean dependencia. Las suposiciones que subyacen a estas distinciones, sin embargo, debieron ser establecidas políticamente. Los ancianos solo se convirtieron en perceptores privilegiados (no incluidos en la asistencia pública) tras décadas de organización militante y presión. Todos los programas de prestaciones públicas, se denominen o no *welfare,* refuerzan algunas dependencias y desincentivan otras. La Seguridad Social subvirtió la sensación de responsabilidad de los adultos por sus padres, por ejemplo. Los programas de asistencia pública, por contraste, pretendían reforzar la dependencia de las minorías respecto al trabajo con bajos salarios, la de las esposas respecto a sus maridos, y la de los hijos respecto a los padres.

Las condiciones de las prestaciones incluidas en la segunda vía hacían que los perceptores considerasen su dependencia respecto a las ayudas públicas como algo inferior a la supuesta independencia proporcionada por el trabajo remunerado[34]. El trabajo remunerado, por su parte, se había naturalizado tanto que su propia supervisión inherente podía pasarse por alto; de ese modo, un perceptor de ADC se quejaba de que «vivir con las prestaciones sociales es una experiencia

---

[32] Jill Quadagno, «From Old-Age Assistance to Supplemental Social Security Income: The Political Economy of Relief in the South, 1935-1972», en Margaret Weir, Ann Shola Orloff y Theda Skocpol (eds.), *The Politics of Social Policy in the United States*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1988, pp. 235-263.

[33] Jerry R. Cates, *Insuring Inequality: Administrative Leadership in Social Security, 1935-1954*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1983.

[34] Jacqueline Pope, *Biting the Hand that Feeds Them: Organizing Women on Welfare at the Grass Roots Level*, Nueva York, Praeger, 1989, pp. 73, 144; Guida West, *The National Welfare Rights Movement: The Social Protest of Poor Women,* Nueva York, Praeger, 1981; y Milwaukee County Welfare Rights Organization, *Welfare Mothers Speak Out,* Nueva York, W. W. Norton & Company, 1972.

difícil […]. Cuando trabajas no tienes que justificarte ante nadie»[35]. Pero quienes diseñaron el ADC no pretendían inicialmente dirigir a las madres blancas solas hacia el empleo remunerado. Querían, por el contrario, proteger la norma del salario familiar haciendo que la dependencia respecto a un proveedor varón pareciese preferible a la dependencia respecto al Estado[36]. La ADC ocupó el espacio semántico estratégico en el que se entrecruzaban el buen sentido de dependencia familiar y el mal sentido de dependencia respecto a las ayudas públicas. Fortalecía al mismo tiempo las connotaciones positivas de la primera y las connotaciones negativas de la segunda.

La madre sola pobre, en consecuencia, quedó consagrada como la *dependiente de las prestaciones públicas* por antonomasia[37]. Esa designación se ha vuelto significativa, por lo tanto, no solo por lo que incluye, sino también por lo que excluye y oculta. Aunque parece significar la necesidad de ayudas económicas del Estado, no todos los perceptores de fondos públicos están considerados dependientes en igual medida. Hoy en día prácticamente nadie llama *dependientes* a los perceptores de las prestaciones de jubilación de la Seguridad Social. De modo similar, quienes reciben la prestación por desempleo, préstamos agrícolas y ayuda para el pago de la hipoteca familiar están excluidos de dicha categorización, al igual que los contratistas de defensa y los beneficiarios de ayudas financieras a empresas y de una tributación regresiva.

5. La sociedad posindustrial y la desaparición de la dependencia «buena»

Con la transición a una fase posindustrial del capitalismo, el mapa semántico de la dependencia está siendo nuevamente redibujado. Mientras que el uso industrial había establecido que algunas formas de dependencia son naturales y adecuadas, el uso posindustrial las considera todas evitables y censurables. Las connotaciones peyorativas del término, que han dejado de estar moderadas por cualquier contracorriente positiva, se están fortaleciendo. El uso industrial había reconocido que algunas formas de dependencia están arraigadas en las relaciones de subordinación; el uso posindustrial, por el contrario, se centra más intensamente en los rasgos de los individuos. El registro moral/psicológico se expande, por lo tanto, y su carácter cualitativo

[35] Annie S. Barnes, *Single Parents in Black America: A Study in Culture and Legitimacy,* Bristol (Conn), Wyndham Hall Press, 1987, p. vi.

[36] L. Gordon, «Social Insurance and Public Assistance: The Influence of Gender in Welfare Thought in the United States, 1890-1935», cit.

[37] Los hombres incluidos en los programas de «ayuda pública general» se incluyen también a veces en dicha designación; el tratamiento que les da el sistema de prestaciones sociales es por lo común igual de malo o peor.

cambia, de forma tal que las jergas terapéuticas y psicológicas desplazan a las explícitamente racistas y misóginas de la era industrial. Pero la dependencia sigue estando, no obstante, feminizada y racializada; los nuevos significados psicológicos tienen fuertes asociaciones femeninas, mientras que corrientes en otro tiempo asociadas con el nativo y el esclavo están modulando cada vez más el discurso sobre la asistencia social.

Una de las cosas que más influye en esto es la abolición formal de buena parte de la dependencia jurídica y política endémica en la sociedad industrial. Mujeres casadas, indigentes, nativos y descendientes de esclavos ya no están excluidos formalmente de la mayoría de los derechos civiles y políticos; ni su subordinación ni su sometimiento se consideran legítimos. Grandes formas de dependencia consideradas adecuadas en el uso industrial se consideran ahora, por lo tanto, objetables, y los usos posindustriales del término comportan una carga negativa más fuerte.

Otro cambio importante en la geografía de la dependencia posindustrial está afectando al registro económico. Se trata de la descentralización del ideal de salario familiar, que había constituido el centro gravitacional del uso industrial. La relativa desindustrialización de Estados Unidos está reestructurando la economía política, haciendo mucho menos viable la familia con un solo proveedor. La pérdida de trabajos fabriles «masculinos», mejor remunerados, y la masiva entrada de las mujeres en trabajos de servicios con salarios bajos están mientras tanto alterando la composición de género del empleo[38]. Al mismo tiempo, el divorcio es común y, gracias en gran parte a los movimientos de liberación feministas y de gays y lesbianas, los cambios en las normas de género ayudan a la proliferación de nuevas formas de familia, que hacen el modelo de proveedor masculino y ama de casa femenina mucho menos atractivo para muchos[39]. El ideal de salario familiar ya no es, en consecuencia, hegemónico, sino que compite con normas de género, formas de familia y soluciones económicas alternativas. Ya no se considera algo establecido que una mujer deba buscar el respaldo económico de un hombre, ni que las madres no deban ser también «trabajadoras». Por consiguiente, otra gran forma de dependencia con connotaciones positivas en la semántica industrial ha pasado a ser cuestionada o simplemente negativa.

---

[38] Joan Smith, «The Paradox of Women's poverty: Wage-Earning Women and Economic Transformation», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 10, núm. 2, 1984, pp. 291-310.

[39] Judith Stacey, «Sexism By a Subtler Name? Postindustrial Conditions and Postfeminist Consciousness in the Silicon Valley», *Socialist Review* 96, 1987, pp. 7-28; y Kath Weston, *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship,* Nueva York, Columbia University Press, 1991 [ed. cast.: *Las familias que elegimos: lesbianas, gays y parentesco*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2003].

El resultado combinado de estos cambios es el de aumentar el estigma de la dependencia. Ahora que toda la dependencia jurídica y política es ilegítima, y que la dependencia económica de las mujeres casadas está cuestionada, en la sociedad posindustrial no hay ya una dependencia adulta evidentemente «buena». Por el contrario, toda dependencia es sospechosa, y a todo el mundo se le impone la independencia. Ésta, sin embargo, sigue asociada con el trabajo asalariado. Esa identificación parece aumentar incluso en un contexto en el que ya no hay una personificación adulta «buena» de la dependencia que pueda contraponerse a la de «el trabajador». En este contexto, el trabajador tiende a convertirse en el sujeto social universal: se espera que todos «trabajen» y se «sostengan a sí mismos». Cualquier adulto no percibido como trabajador soporta una carga mayor de autojustificación. Una norma antes restringida a los trabajadores varones de raza blanca se aplica cada vez más, por lo tanto, a todos. Pero esta norma sigue comportando una connotación racial y de género, ya que supone que el trabajador tiene acceso a un trabajo que proporciona un salario decente y no desempeña además los cuidados de los hijos como ocupación principal.

Si un resultado de estos cambios es el aumento de las connotaciones negativas de la dependencia, otro es la creciente individualización. Como hemos visto, hablar de la dependencia como un rasgo de carácter de los individuos ya era algo generalizado en el periodo industrial, que disminuía el énfasis preindustrial en las relaciones de subordinación. La importancia de la dependencia individualizada tiende a ampliarse, sin embargo, ahora que la dependencia sociojurídica y la dependencia política están oficialmente abolidas. Desaparecidas la doctrina de amparo y dependencia de la mujer casada y las leyes de segregación racial, se ha hecho posible afirmar que existe la igualdad de oportunidades y que el mérito individual determina los resultados. Como hemos visto, la base para dicho punto de vista fue establecida por el uso industrial, que redefinió la dependencia de forma tal que excluyese las relaciones de subordinación capitalistas. Abolida por definición la dependencia económica capitalista, y abolida por ley la dependencia jurídica y política, a algunos conservadores y progresistas les parece que la sociedad posindustrial ha eliminado toda la base socioestructural de la dependencia. Cualquier dependencia que quede, por lo tanto, puede interpretarse como culpa de los individuos. Esa interpretación no carece de debate, ciertamente, pero la carga de la prueba ha cambiado. Ahora quienes nieguen que la culpa esté en ellos mismos deben nadar contra la corriente semántica dominante. La dependencia posindustrial está, pues, cada vez más individualizada.

6. La «dependencia respecto a la asistencia social» entendida como una patología posindustrial

El empeoramiento de las connotaciones relacionadas con la *dependencia respecto a las ayudas sociales* ha sido alimentado por varias corrientes situadas fuera del campo de la asistencia social. Los nuevos discursos médicos y psicológicos posindustriales han asociado la dependencia con la patología. En artículos con títulos como «Participación de farmacéuticos en un programa de rehabilitación de dependientes de sustancias químicas», los científicos sociales empezaron en la década de 1980 a escribir acerca de *dependencia respecto a sustancias químicas, alcohol* y *drogas,* todos ellos eufemismos para la adicción[40]. Dado que se supone –erróneamente– que los solicitantes de asistencia social son adictos, las connotaciones patológicas de la *drogodependencia* tienden también a infectar a la *dependencia respecto a la asistencia social,* aumentando la estigmatización.

Otra importante corriente posindustrial es el aumento de los nuevos significados psicológicos de la dependencia, con asociaciones femeninas muy fuertes. En la década de 1950, trabajadores sociales influidos por la psiquiatría empezaron a diagnosticar la dependencia como una forma de inmadurez común entre las mujeres, en especial entre las madres solas (que a menudo eran, por supuesto, solicitantes de asistencia social). «Dependientes, irresponsables e inestables, responden como los niños pequeños al momento inmediato», declaraba en 1954 el autor de un estudio sobre el embarazo fuera del matrimonio[41]. El problema era que se suponía que las mujeres debían ser solo lo suficientemente dependientes, y era fácil que se inclinasen en exceso hacia cualquiera de los sentidos. La norma, además, estaba marcada racialmente, porque en general se retrataba a las blancas como tendentes a la dependencia excesiva, mientras que las negras eran acusadas de excesiva independencia.

La dependencia psicologizada se convirtió en blanco de una parte del primer feminismo de la segunda ola. El clásico publicado en 1963 por Betty Friedan, *The Feminine Mystique,* proporcionó una explicación fenomenológica de la dependencia psicológica del ama de casa y derivó de ella una crítica política a la subordinación social de ésta[42]. Más recientemente, sin embargo, una creciente bibliografía cultural-feminista, posfeminista y antifeminista de autoayuda y psicología popular ha ocultado el vínculo entre lo psicológico y lo político. En un libro escrito en 1981, *The*

---

[40] M. Haynes, «Pharmacists Involvement in a Chemical-Dependency Rehabilitation Program», *American Journal of Hospital pharmacy*, vol. 45, núm. 10, 1988, pp. 2099-2101.
[41] Leontine Young, *Out of Wedlock,* Nueva York, McGraw Hill, 1954, p. 87.
[42] Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 1963 [ed. cast.: *La mística de la feminidad*, Madrid, Cátedra, 2009]

Cinderella Complex, Colette Dowling hipostasiaba la dependencia de las mujeres como una estructura de género relacionada con la psicología profunda: «el miedo oculto de las mujeres a la independencia» o el «deseo de ser salvada»[43]. A finales de la década de 1980 se publicaron numerosos libros acerca de la «codependencia», un síndrome al parecer prototípicamente femenino de apoyar o «posibilitar» la dependencia respecto a otra persona. En una metáfora que refleja la histeria de las drogas en ese momento, también la dependencia es aquí una adicción. En apariencia, incluso aunque una mujer consiga escapar de la predilección de su sexo por la dependencia, sigue tendiendo a incurrir en la culpa de facilitar la dependencia de su marido o sus hijos. Esto completa el círculo vicioso: la creciente estigmatización de la dependencia en la cultura en general ha profundizado también el menosprecio por aquellos que cuidan a los dependientes, reforzando el estatus tradicionalmente bajo de las profesiones asistenciales femeninas, como enfermería y trabajo social[44].

En la década de 1980 se produjo un pánico cultural en torno a la dependencia. En 1980, la American Psychiatric Association codificó el «trastorno de la personalidad por dependencia» como una psicopatología oficial. De acuerdo con la edición del *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* de 1987 (DSM-III-R),

> el rasgo esencial de este trastorno es un patrón generalizado de comportamiento dependiente y sumiso que empieza en la primera niñez […]. Los afectados por este trastorno son incapaces de tomar decisiones cotidianas sin un excesivo asesoramiento y reafirmación por parte de otros, y permiten incluso que otros tomen la mayoría de sus decisiones importantes […]. El trastorno es en apariencia común y se diagnostica con más frecuencia en mujeres[45].

La codificación del trastorno de la personalidad por dependencia como psicopatología oficial representa una nueva fase en la historia del registro moral/psicológico. En ella, las relaciones sociales de dependencia se pierden por completo en la personalidad del dependiente. El moralismo abierto desaparece también en la formulación aparentemente neutral, científica y medicalizada. Y así, aunque los rasgos que definen la personalidad dependiente coinciden punto por punto con los rasgos tradicionalmente adscritos a amas de casa, indigentes, nativos y esclavos, todos los lazos

[43] Colette Dowling, *The Cinderella Complex: Women's Hidden Fear of Independence*, Nueva York, Summit Books, 1981 [ed. cast.: *El complejo de Cenicienta*, Barcelona, Grijalbo, 1986].
[44] Virginia Sapiro, «The Gender Basis of American Social Policy», en L. Gordon (ed.), *Women, the State, and Welfare*, cit., pp. 36-54.
[45] American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 3ª edición revisada, Washington DC, American Psychiatric Association, 1987, pp. 353-354.

con la subordinación han desaparecido. El único indicio que queda de estos temas es la observación plana, categórica y no interpretada de que el trastorno de la personalidad por dependencia se «diagnostica con más frecuencia en mujeres»[46].

Si el discurso psicológico ha feminizado e individualizado aún más la dependencia, otros cambios posindustriales la han racializado más. La creciente estigmatización de la dependencia respecto a la asistencia social siguió a un aumento general de la asistencia social pública en Estados Unidos, la eliminación de algunas prácticas discriminatorias que antes habían excluido a las mujeres pertenecientes a minorías de la participación en la AFDC, especialmente en el Sur, y la transferencia de muchas mujeres blancas a los programas de primera vía, a medida que se ampliaba la cobertura de la seguridad social contributiva. En la década de 1970, la figura de la madre negra sola había pasado a ejemplificar la dependencia respecto a las ayudas sociales. Como resultado, el nuevo discurso sobre la asistencia social se basa en corrientes simbólicas más antiguas que relacionaban la dependencia con ideologías racistas.

Los cimientos los puso una vieja corriente de discurso, algo contradictoria, acerca de la «familia negra», en la que las relaciones de género y de parentesco entre los afroestadounidenses se comparaban con las normas de la clase media blanca y se consideraban patológicas. Un elemento supuestamente patológico era «la excesiva independencia» de las mujeres negras, una alusión ideológicamente distorsionada a las viejas tradiciones de trabajo remunerado, éxito académico y activismo comunitario. En las décadas de 1960 y 1970, el discurso sobre la pobreza recogió tradiciones de misoginia hacia las mujeres afroestadounidenses; en el diagnóstico de Daniel Moynihan, por ejemplo, las familias «matriarcales» habían «emasculado» a los hombres negros, y creado una «cultura de la pobreza» basada en una «maraña de patología [familiar]»[47]. Este discurso ponía a las solicitantes negras de la AFDC en una contradicción: eran patológicamente independientes respecto a los hombres y patológicamente dependientes respecto al Estado.

En la década de 1980, sin embargo, el imaginario racial de la dependencia había cambiado. La madre negra solicitante de asistencia social que perseguía a la imaginación blanca dejó de ser la matriarca poderosa. Ahora el estereotipo que predomina es el de la madre adolescente soltera, caída en la «trampa de la asistencia social» y convertida en un ser pasivo, similar a un zángano. Este nuevo icono de la dependencia respecto a la asistencia

---

[46] *Ibid.*

[47] Lee Rainwater y William L. Yancey, *The Moynihan Report and the Politics of Controversy*, Cambridge (MA), MIT Press, 1967.

social es más joven y débil que la matriarca. A menudo es evocado en la expresión *niñas con hijos,* que puede expresar tanto simpatía feminista como menosprecio antifeminista, el llamamiento a que los negros ejerzan el control parental o las ansiedades eugenésicas de los racistas blancos.

Muchos de estos discursos posindustriales se fusionaron a comienzos de la década de 1990. El entonces vicepresidente Dan Quayle reunió la corriente patologizada, la feminizada y la racializada en un comentario hecho acerca de los disturbios que se produjeron en mayo de 1992 en Los Angeles: «El centro de nuestras ciudades está lleno de niñas con hijos [...] de gente que depende de las drogas y del narcótico de la asistencia social»[48].

La cultura posindustrial ha establecido, de ese modo, una nueva personificación de la dependencia: la madre negra, soltera, adolescente y dependiente respecto a la asistencia social. Esta imagen ha usurpado el espacio simbólico antes ocupado por el ama de casa, el indigente, el nativo y el esclavo, al tiempo que ha absorbido y condensado las connotaciones de todos ellos. Negra, mujer, pobre, no trabajadora, ama de casa y madre, pero prácticamente también ella una niña: el nuevo estereotipo comparte casi todas las cualidades históricamente codificadas como antitéticas de la independencia. Condensando significados múltiples y a menudo contradictorios de la dependencia, es un potente tropo ideológico que simultáneamente organiza difusas ansiedades culturales y disimula sus bases sociales.

7. La política posindustrial y la política de la dependencia

A pesar del empeoramiento de las perspectivas económicas para muchos estadounidenses en las pasadas décadas, no ha habido una revaluación cultural del sistema de bienestar. Las familias que trabajan más por menos a menudo se muestran resentidas contra aquellos que, en su opinión, no trabajan en absoluto. Aparentemente perdidos, al menos por ahora, están los esfuerzos de la década de 1960 que pretendían convertir la AFDC en un derecho reconocido para promover la independencia de los perceptores. Por el contrario, el término honorífico *independiente* sigue firmemente centrado en el trabajo remunerado, sin importar lo empobrecido que esté el trabajador. La *dependencia respecto a la asistencia social*, en cambio, se ha inflado hasta convertirse en un trastorno del comportamiento y se ha hecho parecer más despreciable.

El discurso político contemporáneo sobre la dependencia de la asistencia social está profundamente modulado por estas suposiciones. Se divide

[48] Dan Quayle, «Excerpts From Vice President's Speech on Cities and Poverty», *The New York Times,* 20 de mayo de 1992, p. A11.

en dos corrientes principales. La primera continúa la retórica de la indigencia y la cultura de la pobreza. Es utilizada tanto por conservadores como por progresistas, y tanto de formas que culpan a la víctima como de formas que no la culpan, dependiendo de la estructura causal del argumento. Se sostiene que los pobres dependientes no solo tienen un problema de falta de dinero. Los fallos pueden estar en la biología, la psicología, la educación, la influencia del entorno; pueden plantearse como causa o como consecuencia de la pobreza, o incluso como ambas simultáneamente. Los conservadores, como George Gilder y Lawrence Mead, sostienen que la asistencia social causa dependencia moral/psicológica[49]. Los progresistas, como William Julius Wilson y Christopher Jencks, culpan a las influencias sociales y económicas, pero coinciden en que la cultura y la conducta de los solicitantes son problemáticas[50].

La segunda corriente de pensamiento parte de premisas económicas neoclásicas y postula un «hombre racional» enfrentado a decisiones en las que la asistencia social y el trabajo son opciones. Para los analistas de estas políticas, los significados morales/psicológicos de la dependencia están presentes pero no son objeto de análisis y por consiguiente se asume que son indeseables. Los progresistas de esta escuela, como muchos de los científicos sociales asociados con el Institute for Research on Poverty de la Universidad de Wisconsin, admiten que inevitablemente la asistencia social tiene algunos efectos perjudiciales, que generan dependencia, pero que pesan más los efectos positivos, como la mejora de las condiciones para los niños, el aumento de la estabilidad social y el alivio del sufrimiento. Los conservadores de esta escuela, como Charles Murray, disienten[51]. Ambos bandos debaten sobre todo acerca de la cuestión de los incentivos. ¿Animan las prestaciones de la AFDC a las mujeres a tener más hijos fuera del matrimonio? ¿Las disuaden de aceptar empleo? ¿Puede servir la reducción o la retirada de las prestaciones como vara para animar a las perceptoras a seguir estudiando, a llevar a sus hijos al colegio, a casarse?

Hay en esto, ciertamente, diferencias reales y significativas, pero también importantes similitudes. Progresistas y conservadores de ambas escuelas raramente sitúan la noción de dependencia en su contexto histórico o económico; y no analizan las presuposiciones del mismo. Ninguno de los grupos cuestiona la suposición de que la independencia es un bien

---

[49] George Gilder, *Wealth and Poverty*, Nueva York, Basic Books, 1981 [ed. cast.: *Riqueza y pobreza*, Madrid, Instituto de Estudios Económicos, 1985]; y Lawrence Mead, *Beyond Entitlement: The Social Obligations of Citizenship*, Nueva York, Free Press, 1986.

[50] William Julius Wilson, *The Truly Disadvantaged: The Inner City, the Underclass, and Public Policy*, Chicago, University of Chicago Press, 1987; y Christopher Jencks, *Rethinking Social Policy: Race, Poverty, and the Underclass*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1992.

[51] Charles Murray, *Losing Ground: American Social Policy, 1950-1980*, Nueva York, Basic Books, 1984.

absoluto ni su identificación con el trabajo asalariado. Muchos analistas de la pobreza y de la asistencia social confunden la posición oficial de que *dependencia* es un término de valor neutral referente a la percepción (o la necesidad) de asistencia social con el uso que lo convierte en sinónimo de *indigencia.*

Estas suposiciones impregnan la esfera pública. En la actual ronda de alarmas acerca de la dependencia respecto a la asistencia social se afirma cada vez más que «las madres que perciben prestaciones de asistencia social deberían trabajar», un uso que tácitamente define el trabajo como obtención de salario y la crianza de los hijos como un no trabajo. Aquí nos encontramos con contradicciones en el discurso de la dependencia: cuando el tema en consideración es un embarazo adolescente, estas madres son tratadas como niñas; cuando se trata de la asistencia social, se convierten en adultas que deberían mantenerse por sí mismas. Solo en la pasada década, los expertos en asistencia social han alcanzado un consenso respecto al punto de vista de que las perceptoras de la AFDC deberían aceptar trabajos remunerados. El punto de vista anterior, que sostuvo la aprobación original de la ADC, era que los niños necesitan una madre en casa, aunque en la práctica siempre había un doble rasero de clase, dado que la domesticidad materna a tiempo completo era un privilegio que había que comprar, no un derecho que las mujeres pobres pudiesen reclamar. A medida que el trabajo asalariado entre las madres de niños pequeños se ha vuelto más generalizado y normativo, sin embargo, los últimos defensores de un programa de asistencia social que permitiese a las perceptoras concentrarse en la crianza de los hijos a tiempo completo fueron silenciados.

Ningún aspecto del imaginario negativo sobre la dependencia respecto a la asistencia social ha quedado sin cuestionar, por supuesto. Entre las décadas de 1950 y 1970, muchas de estas presuposiciones fueron impugnadas, más directamente a mediados de la década de 1960 por una organización de mujeres perceptoras de asistencia social, la National Welfare Rights Association. Las mujeres de la NWRO planteaban su relación con el sistema de asistencia social como algo activo, no pasivo, una cuestión de exigir derechos y no de recibir ayuda benéfica. También insistían en que su trabajo doméstico era socialmente necesario y loable. Su perspectiva ayudó a reconstruir los argumentos a favor de la asistencia social, incitando a abogados defensores de pobres e intelectuales radicales a desarrollar una base jurídica y político-teórica para considerar la asistencia social un título y un derecho. Edward Sparer, estratega jurídico del movimiento por los derechos a la asistencia social, cuestionaba la interpretación usual de la dependencia:

> La acusación que hacen los políticos contrarios a la asistencia social es que ésta convierte al perceptor en «dependiente». Lo que esto significa es que el perceptor depende del cheque de asistencia social para su subsistencia en lugar de depender de alguna otra fuente […] el que esto sea bueno o malo depende de si hay una mejor fuente de renta disponible […] El verdadero problema […] es completamente distinto. El perceptor y el solicitante han dependido tradicionalmente del capricho del trabajador social[52].

La cura contra la dependencia de la asistencia social estaba, por lo tanto, en los derechos a la asistencia social. Si la NWRO no hubiese quedado muy debilitada a finales de la década de 1970, el renovado discurso de la indigencia en la de 1980 no se habría vuelto hegemónico.

Incluso en ausencia de una poderosa organización nacional a favor de los derechos a la asistencia social, muchas perceptoras de la AFDC sostenían su propia interpretación antagónica sobre la dependencia de la asistencia social. No solo se quejaban de lo escaso de las prestaciones económicas, sino también de la infantilización provocada por la supervisión, de la pérdida de intimidad y de un laberinto de normas burocráticas que restringían sus decisiones respecto a vivienda, empleo e incluso (hasta la década de 1960) relaciones sexuales. En opinión de las reclamantes, la dependencia de la asistencia social es una condición social, no un estado psicológico, una condición que analizan en términos de relaciones de poder. Es lo que un diccionario inglés de izquierdas sobre asistencia social denomina *dependencia forzosa,* «la creación de una clase dependiente» como resultado de «una necesidad forzosa […] de recursos psicológicos o materiales»[53].

Esta idea de dependencia forzosa fue central para otro cuestionamiento del discurso dominante relacionado con lo anterior. En el periodo en el que el activismo de la NWRO estaba en su apogeo, los historiadores revisionistas de la nueva izquierda empezaron a interpretar el Estado del bienestar como un aparato de control social. Sostenían que lo que los apologistas retrataban como prácticas de ayuda eran en realidad modos de dominación que creaban una dependencia forzosa. La crítica de la nueva izquierda guardaba cierto parecido con la de la NWRO, pero la coincidencia era solo parcial. Los historiadores del control social establecían su relato principalmente desde la perspectiva de los que «ayudan» y presentaban a los perceptores casi como elementos completamente pasivos. De ese modo ocultaban la agencia de solicitantes reales o potenciales de la asistencia

---

[52] Edward V. Sparer, «The Right to Welfare», en Norman Dorsen (ed.), *The Rights of Americans: What They Are–What They Should Be,* Nueva York, Pantheon, 1971, p. 71.

[53] Noel y Rita Timms, *Dictionary of Social Welfare,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1982, pp. 55-56.

social en la articulación de necesidades, la exigencia de derechos y el planteamiento de reivindicaciones[54].

Otro cuestionamiento contemporáneo a los usos convencionales del término *dependencia* surgió de una escuela de economía política internacional situada en la nueva izquierda. El contexto fue la comprensión, tras los primeros tiempos entusiastas de la descolonización de posguerra, de que las ex colonias políticamente independientes seguían siendo económicamente dependientes. En la *teoría de la dependencia,* los teóricos del «subdesarrollo» radicales usaban el concepto de dependencia para analizar el orden económico neocolonial planetario desde una perspectiva antirracista y antiimperialista. Al hacerlo, resucitaron el antiguo significado preindustrial de dependencia, entendida como territorio sometido, intentando con ello apartar el término de sus adiciones morales/psicológicas más recientes y recuperar las dimensiones ocultas de sometimiento y subordinación. Este uso conserva su fuerza en América Latina así como en las ciencias sociales estadounidenses, donde encontramos artículos con títulos como «Institucionalizar la dependencia: el impacto de dos décadas de modernización agrícola planificada»[55].

Lo que todos estos discursos de oposición comparten es el rechazo al énfasis dominante en que la dependencia es un rasgo individual. Intentan concentrar de nuevo la atención en las relaciones sociales de subordinación, pero no influyen mucho en la discusión convencional sobre la asistencia social en Estados Unidos en la actualidad. Por el contrario, ahora que la dependencia económica se ha convertido en sinónimo de pobreza y que la dependencia moral/psicológica se ha convertido en trastorno de la personalidad, hablar de dependencia como una relación social de subordinación es cada vez más raro. El poder y la dominación tienden a desaparecer[56].

8. Conclusión

Dependencia, en otro tiempo un término de propósito general, referente a todas las relaciones sociales de subordinación, está ahora diferenciado en varios registros analíticamente distintos. En el registro económico, su significado ha pasado de ganarse la vida trabajando para otro a necesitar

[54] Un análisis más amplio sobre la crítica al control social es el de L. Gordon, «The New Feminist Scholarship on the Welfare State», en L. Gordon (ed.), *Women, the State and Welfare*, cit., pp. 9- 34. Respecto a las reivindicaciones de necesidades, véanse el capítulo 2 de este volumen, «El debate sobre las necesidades», y B. J. Nelson, «The Origins of the Two-Channel Welfare State: Workmen's Compensation and Mothers' Aid», cit.
[55] M. Gates, «Institucionalizing Dependency: The Impact of Two Decades of Planned Agricultural Modernization», *Journal of Developing Areas*, vol. 22, núm. 3, 1988, pp. 293-320.
[56] N. Fraser, «Clintonism, Welfare and the Antisocial Wage: The Emergence of a Neoliberal Political Imaginary», *Rethinking Marxism*, vol. 6, núm. 1, 1993, pp. 1-15, analiza la nueva individualización de la dependencia en el posterior discurso neoliberal.

ayuda benéfica o prestaciones sociales; el trabajo asalariado ahora confiere independencia. En el registro sociojurídico, el significado de dependencia entendida como sometimiento no ha cambiado, pero su ámbito de referencia y sus connotaciones sí lo han hecho: la condición en otro tiempo mayoritaria y aprobada socialmente, se convirtió primero en una condición de grupo, adecuado para algunas clases de personas pero no para otras, y después volvió a cambiar para designar (excepto en el caso de los niños) un estado anómalo y muy estigmatizado de individuos incompetentes y desviados de la norma. De igual modo, en el registro político, el significado de dependencia como sometimiento a una potencia dominante externa se ha mantenido relativamente constante, pero sus connotaciones evaluadoras empeoraron cuando los derechos políticos individuales y la soberanía nacional se volvieron normativos. Al mismo tiempo, con la emergencia de un nuevo registro moral/psicológico, propiedades en otro tiempo adscritas a las relaciones sociales han pasado a ser presentadas como rasgos de carácter inherentes a individuos o grupos, y también en este aspecto han empeorado las connotaciones. Este último registro abarca ahora una proporción cada vez mayor del discurso, como si las relaciones sociales de dependencia estuviesen siendo absorbidas por la personalidad. Sintomáticamente, interpretaciones hasta entonces relacionales han sido hipostasiadas en una verdadera galería de retratos de personalidades dependientes: inicialmente amas de casa, indigentes, nativos y esclavos; después madres negras adolescentes, pobres y solteras.

Estos cambios en la semántica de la dependencia reflejan evoluciones sociohistóricas importantes. Una es la progresiva diferenciación de la economía oficial –la que se cuenta en el producto interior bruto– como un sistema en apariencia autónomo que domina la vida social. Antes del ascenso del capitalismo, todas las formas de trabajo estaban tejidas en una red de dependencias que constituía un único tejido continuo de jerarquías sociales. Todo el conjunto de relaciones estaba restringido por interpretaciones morales, como en la idea preindustrial de la economía moral. En las familias y comunidades patriarcales que caracterizaban el periodo preindustrial, las mujeres estaban subordinadas y su trabajo a menudo controlado por otros, pero era un trabajo visible, entendido y valorado. Con la emergencia del individualismo religioso y laico, por un lado, y del capitalismo industrial, por otro, se estableció una nueva dicotomía en la que la dependencia económica y la independencia económica se oponían inalterablemente entre sí. Un corolario crucial de esta dicotomía dependencia/independencia, y de la hegemonía del trabajo remunerado en general, fue la ocultación y la devaluación del trabajo doméstico y de crianza, no remunerado y efectuado por las mujeres.

La genealogía de la dependencia expresa también el énfasis moderno en la personalidad individual. Éste es el significado más profundo del espectacular aumento del registro moral/psicológico, que establece otra versión más de la dicotomía independencia/dependencia. En la versión moral/psicológica, las relaciones sociales son hipostasiadas como propiedades de individuos o grupos. El temor a la dependencia, tanto explícita como implícita, plantea una personalidad independiente ideal en contraste con la cual los considerados dependientes son anómalos. Este contraste guarda trazas de una división sexual del trabajo que asigna a los hombres la responsabilidad principal de proveedores o sostenes económicos y a las mujeres la responsabilidad principal de cuidadoras y educadoras, para después tratar los patrones de personalidad derivados como algo fundamental. Es como si los proveedores masculinos absorbiesen en su personalidad la independencia asociada con su rol económico ideológicamente interpretado, mientras que la personalidad de las cuidadoras femeninas quedase saturada de la dependencia de aquellos a los que ellas cuidan. La oposición entre la personalidad independiente y la dependiente se proyecta de este modo en toda una serie de oposiciones y dicotomías jerárquicas que son primordiales en la cultura capitalista moderna: masculino/femenino, público/privado, trabajo/cuidados, éxito/amor, individuo/comunidad, economía/familia y competencia/sacrificio.

Una genealogía no puede decirnos cómo responder políticamente al discurso actual sobre la dependencia respecto a la asistencia social. Sí sugiere, sin embargo, los límites de cualquier respuesta que presuponga, en lugar de cuestionarla, la definición del problema implícita en dicha expresión. Una respuesta adecuada debería cuestionar las valoraciones y las definiciones de dependencia e independencia heredadas, para permitir que emerjan nuevas visiones sociales emancipadoras. Algunos activistas contemporáneos que defienden el derecho a la asistencia social adoptan esta estrategia, continuando la tradición de la NWRO. Pat Gowens, por ejemplo, elabora una reinterpretación feminista de la dependencia:

La enorme mayoría de madres de *todas las clases y niveles educativos* «depende» de otro ingreso. Puede proceder del apoyo a la infancia […] o de un marido que gana 20.000 dólares mientras que ella gana de media 7.000. Pero la «dependencia» define más precisamente a los padres que cuentan con el trabajo no remunerado de las mujeres para criar unos hijos y atender una casa. Seguramente, «dependencia» no define a la madre sola que lo hace todo: cría a los hijos, atiende la casa y consigue el dinero (de un modo u otro). Solo reduciremos la pobreza, cuando el cuidado de los hijos sea valorado y remunerado, cuando dependencia no sea una palabra malsonante y la interdependencia sea la norma[57].

---

[57] Pat Gowens, «Welfare, Learnfare–Unfair! A Letter to My Governor», *Ms Magazine,* septiembre -octubre de 1991, pp. 90-91.

IV
TRAS LA DESAPARICIÓN DEL SALARIO FAMILIAR: UN EXPERIMENTO MENTAL POSINDUSTRIAL*

LA CRISIS DEL Estado del bienestar tiene múltiples raíces: tendencias económicas planetarias, movimientos masivos de refugiados e inmigrantes, hostilidad popular a los impuestos, debilitamiento de sindicatos y partidos obreros, ascenso de antagonismos nacionales y étnico-«raciales», decadencia de las ideologías en pro de la solidaridad, y hundimiento del socialismo de Estado. Un factor absolutamente crucial, sin embargo, es la desintegración del antiguo orden de género. Los Estados de bienestar existentes se basan en suposiciones sobre el género cada vez más desfasadas respecto a la vida de muchas personas y a la percepción que éstas tienen de sí mismas. Como resultado, no aportan protecciones sociales adecuadas, en especial a mujeres y niños.

El orden de género que ahora está desapareciendo desciende de la era industrial del capitalismo y refleja el mundo social de su origen. Se centraba en el ideal del *salario familiar.* En ese mundo se suponía que las personas se organizaban en familias nucleares heterosexuales encabezadas por el varón, y que vivían principalmente de lo que el hombre ganaba en el mercado de trabajo. El cabeza de familia varón recibiría un salario familiar, suficiente para sostener a los hijos y a una esposa y madre que realizaba el trabajo doméstico sin remuneración. Incontables vidas nunca encajaron en este patrón, por supuesto. Aun así, proporcionaba la imagen normativa de una familia correcta.

El ideal de salario familiar estaba inscrito en la estructura de la mayoría de los Estados de bienestar en la era industrial[1]. Se trataba de una estructura en

---

* La investigación para este ensayo ha sido financiada por el Center for Urban Affairs and Policy Research, perteneciente a la Northwestern University. Agradezco sus útiles comentarios a Rebecca Blank, Joshua Cohen, Fay Cook, Barbara Hobson, Axel Honneth, Jenny Mansbridge, Linda Nicholson, Ann Shola Orloff, John Roemer, Ian Shapiro, Tracy Strong, Peter Taylor-Gooby, Judy Wittner, Eli Zaretsky y los miembros del Grupo de Trabajo de Política Pública Feminista del Center for Urban Affairs and Policy Research, Northwestern University.

[1] Mimi Abramowitz, *Regulating the Lives of Women: Social Welfare Policy from Colonial Times to the Present,* Boston, South End Press, 1988; Nancy Fraser, «Women, Welfare, and the Politics of Need Interpretation», en Nancy Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989; Linda Gordon, «What Does Welfare Regulate?», *Social Research*, vol. 55, núm., 4, invierno de 1988, pp. 609-630; Hilary Land, «Who Cares for the Family?», *Journal of Social Policy*, vol. 8, núm. 3, julio de

tres capas en la que los programas de seguridad social ocupaban la primera fila. Diseñados para proteger a las personas de los caprichos del mercado de trabajo (y para proteger la economía de la escasez de demanda), estos programas sustituían al salario del proveedor en casos de enfermedad, discapacidad, desempleo o jubilación. Muchos países establecieron también una segunda capa de programas, que proporcionaban ayudas directas al trabajo de las mujeres como amas de casa y madres a tiempo completo. La tercera capa atendía al «resto». Vestigio en gran medida de la tradicional ayuda benéfica a los pobres, los programas de asistencia pública proporcionaban unas asignaciones mezquinas y estigmatizadas, previa justificación de medios económicos, a las personas necesitadas que no podían reclamar una ayuda honorable porque no encajaban en el supuesto del salario familiar[2].

Hoy, sin embargo, el supuesto del salario familiar ya no es sostenible, ni empírica ni normativamente. En la actualidad experimentamos los estertores del antiguo orden industrial sexista, con la transición a una fase *posindustrial* del capitalismo. La crisis del Estado del bienestar va ligada a estos cambios históricos. Radica en parte en la desintegración del mundo del salario familiar, y de sus suposiciones centrales acerca de los mercados de trabajo y las familias.

En los mercados de trabajo del capitalismo posindustrial, pocos trabajos proporcionan salarios suficientes para que una sola persona pueda sostener una familia; muchos, de hecho, son trabajos temporales o a tiempo parcial que no incluyen las prestaciones sociales estándar[3]. El empleo de las mujeres

---

1978, pp. 257-284. Una excepción a la suposición inherente del salario familiar es Francia, que desde muy pronto aceptó niveles elevados de trabajo femenino asalariado. Véase Jane Jenson, «Representations of Gender: Policies to "Protect" Women Workers and Infants in France and the United States before 1914», en Linda Gordon (ed.), *Women, the State, and Welfare,* Madison, University of Wisconsin Press, 1990.

[2] Esta explicación de la estructura tripartita del Estado del bienestar representa una modificación de la que propuse en «Women, Welfare, and the Politics of Need Interpretation», cit. En dicho artículo me basaba en Barbara Nelson al plantear una doble estructura de programas de seguro social «masculinos» típicamente ideales, y programas «femeninos» típicamente ideales de apoyo a las familias. (Véanse los artículos de Barbara Nelson, «Women's Poverty and Women's Citizenship: Some Political Consequences of Economic Marginality», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 10, núm. 2, invierno de 1984, pp. 209-231; y «The Origins of the Two-Channel Welfare State: Workmen's Compensation and Mother's Aid», en L. Gordon (ed.), *Women, the State, and Welfare,* cit.). Aunque esa perspectiva era una imagen relativamente fiel del sistema de asistencia social estadounidense, ahora lo considero analíticamente engañoso. Estados Unidos es inusual en el sentido de que la segunda capa y la tercera están unidas. El que fue durante muchas décadas principal programa de ayuda a los pobres previa justificación de medios económicos –Ayuda a Familias con Hijos Dependientes (AFDC)– era también el principal programa que apoyaba la crianza de los hijos por parte de las mujeres. Analíticamente, sin embargo, es mejor entenderlas como dos capas de la asistencia social. Al añadir la seguridad social, tenemos un Estado del bienestar en tres capas.

[3] David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Origins of Cultural Change,* Oxford, Blackwell, 1989 [ed. cast.: *La condición de la posmodernidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998]; Scott Lash y John Urry, *The End of Organized Capitalism,* Cambridge, Polity Press, 1987; Robert Reich, *The Work of Nations: Preparing Ourselves for 21st Century Capitalism,* Nueva York, Knopf, 1991 [ed. cast.: *El trabajo de las naciones: hacia el capitalismo del siglo XXI,* Madrid, Javier Vergara, 1993].

es cada vez más común, además, aunque mucho peor remunerado que el de los hombres[4]. Las familias posindustriales, por otro lado, son menos convencionales y más diversas[5]. Los heterosexuales se casan menos y más tarde, se divorcian más y antes, mientras que gays y lesbianas están forjando nuevos tipos de soluciones domésticas[6]. Las normas de género y las formas de familia son muy debatidas. Gracias en parte a los movimientos de liberación feministas y de gays y lesbianas, muchas personas ya no escogen el modelo de proveedor varón/mujer encargada de la casa. Un resultado de estas tendencias es el drástico ascenso de las familias encabezadas solo por la madre: cada vez más mujeres, tanto divorciadas como solteras, luchan por sostenerse a sí mismas y a su familia sin acceso al salario de un proveedor varón. Sus familias experimentan tasas de pobreza elevadas.

Está emergiendo, en resumen, un nuevo mundo de producción económica y reproducción social; un mundo de empleo menos estable y familias más diversas. Aunque nadie puede asegurar cuál será su forma definitiva, algo sí parece claro: el mundo emergente, en igual medida que el mundo del salario familiar, necesitará un Estado del bienestar que asegure de hecho a las personas contra las incertidumbres. Está claro, también, que las viejas formas de Estado del bienestar, basadas en supuestos de familias encabezadas por el varón y empleos relativamente estables, ya no son adecuadas para proporcionar esta protección. Necesitamos algo nuevo, un Estado del bienestar posindustrial adaptado a condiciones de empleo y reproducción radicalmente nuevas.

¿Cómo debería ser, entonces, un Estado del bienestar posindustrial? Últimamente los conservadores hablan mucho de «reestructurar el Estado del bienestar», pero su visión es contrahistórica y contradictoria; pretenden reinstaurar la familia de proveedor varón/mujer encargada de la casa para la clase media, al tiempo que exigen a las madres pobres y solas que «trabajen». En Estados Unidos han emergido recientemente propuestas neoliberales, pero también éstas son inadecuadas en el contexto actual. Punitivas, androcéntricas y obsesionadas con el empleo a pesar de la ausencia de buenos puestos de trabajo, son incapaces de proporcionar seguridad en un mundo posindustrial[7]. Ambos enfoques pasan por alto un aspecto crucial: un Estado del bienestar posindustrial, como su predecesor

---

[4] Joan Smith, «The Paradox of Women's Poverty: Wage-earning Women and Economic Transformation», *Signs: Journal of Women in Culture and Society,* vol. 9, núm. 2, invierno de 1984, pp. 291-310.

[5] Judith Stacey, «Sexism By a Subtler Name? Posindustrial Conditions and Postfeminist Consciousness in the Silicon Valley», *Socialist Review*, núm. 17, 1987, pp. 7-28.

[6] Kath Weston, *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship*, Nueva York, Columbia University Press, 1991 [ed. cast.: *Las familias que elegimos: lesbianas, gays y parentesco*, Barcelona, Bellaterra, 2003].

[7] Nancy Fraser, «Clintonism, Welfare, and the Antisocial Wage: The Emergence of a Neoliberal Political Imaginary», *Rethinking Marxism*, vol. 6, núm. 1, primavera de 1993, pp. 9-23.

industrial, debe apoyar un orden de género. Pero el único tipo de orden de género aceptable hoy debe basarse en la *justicia de género.*

Las feministas están, por lo tanto, en buena posición para generar una visión emancipadora para el próximo periodo. Ellas mejor que nadie aprecian la importancia de las relaciones de género para la actual crisis del Estado del bienestar industrial, y el valor de la justicia de género para alcanzar una resolución satisfactoria. Las feministas aprecian también la importancia de los cuidados para el bienestar humano y cómo afecta la organización social de dichos cuidados a la situación de las mujeres. Están atentas, por último, a los potenciales conflictos de interés que puedan surgir dentro de las familias, y a la inadecuación de las definiciones de trabajo androcéntricas.

Hasta la fecha, sin embargo, las feministas hemos tendido a eludir una sistemática reflexión reconstructiva acerca del Estado del bienestar. Y tampoco hemos desarrollado una explicación de la justicia de género satisfactoria y capaz de inspirar una visión emancipadora. Ahora necesitamos emprender dicha reflexión. Deberíamos preguntar qué nuevo orden de género posindustrial debería sustituir al salario familiar. Y qué tipo de Estado del bienestar es el mejor para apoyar dicho orden de género nuevo. Qué análisis de la justicia de género es el que mejor capta nuestras aspiraciones más elevadas. Y qué visión del Estado del bienestar se acerca más a plasmarlo.

Dos tipos de respuestas distintas son concebibles en la actualidad, pienso, y ambas pueden considerarse feministas. La primera la denomino el modelo del *proveedor universal.* Implícita en la actual práctica política de la mayoría de las feministas y los progresistas estadounidenses, esta visión tiene el objetivo de fomentar la justicia de género promoviendo el empleo de las mujeres; su elemento central es la provisión por parte del Estado de servicios que faciliten el trabajo asalariado, como escuelas infantiles. La segunda respuesta posible la denomino el modelo de *paridad del cuidador.* Implícito en la actual práctica política de la mayoría de las feministas y los socialdemócratas de Europa Occidental, este enfoque pretende promover la justicia de género principalmente apoyando los cuidados no reglados; su elemento central es la provisión por parte del Estado de prestaciones económicas a los cuidadores.

¿Cuál de estos dos enfoques debería atraer nuestras lealtades en el próximo periodo? ¿Cuál plasma la visión más atractiva de un orden de género posindustrial? ¿Cuál personifica mejor el ideal de justicia de género? En este capítulo, esbozo un marco para reflexionar sistemáticamente sobre estas cuestiones. Analizo versiones muy idealizadas de proveedor universal y paridad del cuidador a modo de experimento mental. Postulo, a modo de hipótesis, un mundo en el que estos dos modelos sean factibles, en el que estén presentes sus precondiciones económicas y políticas. Asumiendo

condiciones muy favorables, por lo tanto, evalúo las ventajas y los inconvenientes de cada uno de ellos.

El resultado no es un análisis político al uso, porque ni el proveedor universal ni la paridad del cuidador se harán realidad de hecho en un futuro próximo, y mi análisis no va dirigido principalmente a las elites políticas. Mi intención, por el contrario, es teórica y política en un sentido más amplio. Mi objetivo, en primer lugar, es el de aclarar algunos dilemas que rodean la «igualdad» y la «diferencia», reconsiderando qué se entiende por justicia de género. Al hacerlo, mi objetivo es también fomentar una mayor reflexión acerca de las estrategias y los objetivos feministas, poniendo de manifiesto algunas suposiciones implícitas en la práctica actual y sometiéndolas a un escrutinio crítico.

Mi análisis consta de cuatro partes. En la primera, propongo un análisis de la justicia de género que genera un conjunto de criterios evaluadores. En la segunda y en la tercera, aplico dichos criterios al proveedor universal y a la paridad del cuidador, respectivamente. Concluyo, en la cuarta parte, que ninguno de estos enfoques, incluso de forma idealizada, logra proporcionar una plena justicia de género. Para *lograrla*, sostengo, debemos desarrollar una nueva visión de un Estado del bienestar posindustrial, que desmantele efectivamente la división del trabajo por sexos.

1. La justicia de género: una concepción compleja

Para evaluar visiones alternativas de un Estado del bienestar posindustrial, necesitamos criterios normativos. La justicia de género, como he dicho, es uno de los criterios indispensables. ¿Pero en qué consiste exactamente?

Hasta ahora las feministas han asociado la justicia de género con la igualdad o la diferencia, de forma tal que «igualdad» significa tratar a las mujeres exactamente como a los hombres, y «diferencia» significa tratarlas de manera distinta en la medida en que difieren de los hombres. Las teóricas han debatido los méritos relativos de estos dos enfoques como si representasen dos polos antitéticos de una dicotomía absoluta. Estos argumentos han acabado por lo general en un punto muerto. Las defensoras de la «diferencia» han logrado demostrar que las estrategias de igualdad presuponen en general «lo masculino como norma», poniendo así a las mujeres en desventaja e imponiendo a todos un criterio distorsionado. Las igualitarias han argumentado con similar convicción, sin embargo, que los enfoques de diferencia descansan típicamente en nociones esencialistas de la feminidad, reforzando así los estereotipos existentes y confinando a las

mujeres en las divisiones de género existentes[8]. Ni igualdad ni diferencia son, por lo tanto, una concepción factible de la justicia de género.

Las feministas han respondido a este callejón sin salida de varios modos. Algunas han intentado resolver el dilema replanteando distintos puntos espinosos; han reinterpretado la diferencia o la igualdad de una forma que consideran más defendible. Otras han encontrado «una plaga en ambas casas» y buscado otro principio normativo completamente distinto. Y otras han intentado abordar el dilema como una paradoja habilitadora, un recurso que debe apreciarse, no un punto muerto que deba evitarse. Muchas feministas, por último, se han apartado por completo de la teorización normativa, para acercarse al positivismo cultural, al reformismo gradual o al antinomismo posmoderno.

Ninguna de estas respuestas es satisfactoria. La teorización normativa sigue siendo una empresa intelectual indispensable para el feminismo, y de hecho para todos los movimientos sociales emancipadores. Necesitamos una visión o una imagen de adónde intentamos llegar y un conjunto de criterios para evaluar las diversas propuestas de cómo podríamos llegar. El punto muerto de la igualdad/diferencia es real, además, y no puede eludirse o aceptarse sin más. Y tampoco hay ningún tercer término «completamente distinto» que nos permita superar ese punto muerto. ¿Qué deberían hacer entonces las teóricas feministas?

Propongo que reinterpretemos conceptualmente la justicia de género, contemplándola como una idea compleja, no simple. Esto significa romper con la suposición de que la justicia de género puede identificarse con un solo valor o una sola norma, ya sea la igualdad, la diferencia, o cualquier otra cosa. Deberíamos tratarla, por el contrario, como una noción compleja que comprende una pluralidad de principios normativos distintos. La pluralidad incluirá algunas nociones asociadas con la parte del debate relacionada con la igualdad y otras asociadas con la parte de la diferencia. También abarcará ideas normativas a las que ninguna de estas corrientes ha atribuido el debido peso. Procedan de donde procedan, sin embargo, lo importante es que cada una de las normas distintas debe ser respetada simultáneamente para poder lograr la justicia de género. Si una de ellas no se satisface, será imposible hacer realidad el significado pleno de la justicia de género.

En las siguientes páginas asumo que la justicia de género es compleja en ese sentido. Y propongo un análisis de la misma diseñado con el propósito específico de evaluar imágenes alternativas de un Estado del bienestar

[8] Algunos de los análisis más complejos se encuentran en Katharine T. Bartlett y Rosanne Kennedy, *Feminist Legal Theory: Readings in Law and Gender*, Boulder (CO), Westview Press, 1991.

posindustrial. En cuestiones no relacionadas con el bienestar social, podría invocarse un conjunto de normas un tanto distinto. Creo, no obstante, que la idea general de tratar la justicia de género como una concepción compleja es aplicable en general. El análisis aquí efectuado puede servir como caso paradigmático para demostrar la utilidad de este método.

Para este experimento mental particular, en todo caso, considero la idea de justicia de género como un compuesto de siete principios normativos distintos. Permítaseme enumerarlos uno a uno:

1. *El principio de la antipobreza:* el objetivo primero y más obvio de la provisión de asistencia social es el de prevenir la pobreza. Prevenirla es crucial para alcanzar la justicia de género ahora, desaparecido el salario familiar, dadas las elevadas tasas de pobreza en las familias encabezadas solo por la madre y el enorme aumento de la probabilidad de que las mujeres y los niños estadounidenses vivan en ese tipo de familias[9]. Aunque no consiga ninguna otra cosa, un Estado del bienestar debería al menos aliviar el sufrimiento satisfaciendo las necesidades básicas no cubiertas de otro modo. Soluciones como las de Estados Unidos, que dejan a mujeres, niños y hombres en la pobreza, son inaceptables de acuerdo con este criterio. Cualquier Estado del bienestar posindustrial que previniese dicha pobreza constituiría un gran avance. Por ahora, sin embargo, esto no dice lo suficiente. El principio antipobreza podría satisfacerse de diferentes modos, no todos aceptables. Algunos, como la concesión de ayudas de beneficencia focalizadas, aisladoras y estigmatizadas a las familias encabezadas solo por la madre, no respetan varios de los siguientes principios normativos, que son también esenciales para la justicia de género en el bienestar social.

2. *El principio de la antiexplotación:* las medidas contra la pobreza no solo son importantes en sí mismas sino también como medio para alcanzar otro objetivo básico: prevenir la explotación de personas vulnerables[10]. También este principio es fundamental para alcanzar la justicia de género desaparecido el salario familiar. Las mujeres necesitadas y sin otro medio para alimentarse a sí mismas y a sus hijos, por ejemplo, pueden ser objeto de explotación: por parte de maridos maltratadores, empresarios explotadores y proxenetas. Al garantizar el alivio de la pobreza, por lo tanto, la prestación de asistencia social debería también tener como objetivo el mitigar la dependencia explotable[11].

---

[9] David T. Ellwood, *Poor Support: Poverty in the American Family*, Nueva York, Basic Books, 1988.
[10] Robert Goodin, *Reasons for Welfare: The Political Theory of the Welfare State,* Princeton (NJ), Princeton University Press, 1988.
[11] No todas las dependencias son explotables. *Ibid.,* pp. 175-176, especifica las siguientes cuatro condiciones que deben cumplirse para que una dependencia sea explotable: (1) la relación debe ser asimétrica; (2) la parte subordinada debe necesitar el recurso proporcionado por la parte superordinada; (3) el subordinado debe depender de un superordinado determinado que le proporcione los recursos necesarios; (4) el superordinado debe disfrutar de un control discrecional sobre los recursos precisados por el subordinado o la subordinada.

La disponibilidad de una fuente de ingresos alternativa mejora la posición negociadora de los subordinados en las relaciones desiguales. La esposa no empleada que sabe que puede sostenerse a sí misma y a sus hijos fuera del matrimonio tiene más fuerza dentro del mismo; su «voz» aumenta al aumentar sus posibilidades de «salida»[12]. Lo mismo puede decirse de la auxiliar de geriatría mal pagada en relación con su jefe[13]. Para que las medidas de asistencia social tengan su efecto, sin embargo, las prestaciones deben constituir un derecho. Cuando recibir ayuda está altamente estigmatizado o es discrecional, el principio de antiexplotación no se satisface[14]. En el mejor de los casos el solicitante cambiaría la dependencia explotable respecto a un marido o un jefe por la dependencia explotable respecto al capricho de un trabajador social[15]. El objetivo debería ser el de prevenir al menos tres tipos de dependencias explotables: la dependencia explotable respecto a un solo miembro de la familia, como el marido o un hijo adulto; la dependencia explotable respecto a empresarios y encargados; y la dependencia explotable respecto a los caprichos de los funcionarios públicos. En lugar de hacer que las personas pasen de una a otra de estas dependencias explotables, un enfoque adecuado debería prevenir las tres simultáneamente[16]. Este principio descarta soluciones que canalizan las prestaciones al ama de casa a través del marido. Es igualmente incompatible con soluciones que proporcionan bienes esenciales, como el seguro de salud, solo de formas relacionadas condicionalmente con un empleo escaso. Cualquier Estado del bienestar posindustrial que satisficiese el principio antiexplotación representaría una gran mejora respecto a las actuales soluciones adoptadas en Estados Unidos, pero incluso esto podría no ser satisfactorio. Algunas formas de satisfacer este principio no respetarían varios de los siguientes principios normativos, que son también esenciales para alcanzar la justicia de género en el bienestar social.

---

[12] Albert O. Hirschman, *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States,* Cambridge (MA), Harvard University Press, 1970; Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family,* Nueva York, Basic Books, 1989; Barbara Hobson, «No Exit, No Voice: Women's Economic Dependency and the Welfare State», *Acta Sociologica*, vol. 33, núm. 3, otoño de 1990, pp. 235-250.

[13] Frances Fox Piven y Richard A. Cloward, *Regulating the Poor,* Nueva York, Random House, 1971; Gøsta Esping-Andersen, *The Three Worlds of Welfare Capitalism,* Princeton (NJ), Princeton University Press, 1990.

[14] R. Goodin, *Reasons for Welfare: The Political Theory of the Welfare State,* cit.

[15] Edward V. Sparer, «The Right to Welfare», en Norman Dorsen (ed.), *The Rights of Americans: What They are–What They Should Be,* Nueva York, Pantheon, 1970.

[16] Ann Shola Orloff, «Gender and the Social Rights of Citizenship: The Comparative Analysis of Gender Relations and Welfare States», *The American Sociological Review*, vol. 58, núm. 3, junio de 1993, pp. 303-328. El objetivo de la antiexplotación no debería confundirse con los actuales ataques contra la «dependencia respecto a la asistencia social» en Estados Unidos, que son enormemente ideológicos. Estos ataques definen la «dependencia» exclusivamente como la percepción de asistencia pública. No tienen en cuenta que dicha percepción puede promover la independencia de las solicitantes al prevenir la dependencia explotable respecto a maridos y empresarios. El capítulo 3 de este libro, N. Fraser y L. Gordon, «Genealogía de la *dependencia*», ofrece una crítica a dichos puntos de vista.

Los tres principios de la igualdad: un Estado del bienestar posindustrial podría prevenir la pobreza y la explotación de las mujeres y aun así tolerar una grave desigualdad de género. Dicho Estado del bienestar no es satisfactorio. Otra dimensión de la justicia de género en la provisión social es la redistribución, reducir la desigualdad entre hombres y mujeres. Algunas feministas, como hemos visto, han criticado la igualdad; sostienen que supone tratar a las mujeres exactamente como a los hombres, de acuerdo con criterios definidos por los hombres, y que esto supone necesariamente una desventaja para las mujeres. Ese argumento expresa una preocupación legítima, que abordaré en otro apartado. Pero no debilita el ideal de la igualdad en sí mismo. La preocupación afecta solo a ciertos modos inadecuados de concebir la igualdad, que no presupongo aquí. Al menos tres concepciones específicas de igualdad eluden la objeción, y son esenciales para la justicia de género en el bienestar social.

3. Igualdad de renta: una forma de igualdad crucial para la justicia de género hace referencia a la distribución de la renta per cápita real. Este tipo de igualdad es muy importante ahora, desaparecido el salario familiar, cuando los ingresos de las mujeres estadounidenses ascienden aproximadamente al 70 por 100 de los de los hombres, buena parte del trabajo de las mujeres no está compensado en absoluto, y muchas mujeres padecen «pobreza oculta» debido a una distribución desigual dentro de las familias[17]. Tal y como yo lo interpreto, el principio de igualdad de renta no exige una nivelación absoluta, pero sí descarta las soluciones que reducen la renta de las mujeres después del divorcio casi a la mitad, mientras que la renta de los hombres casi se duplica[18]. Descarta igualmente el salario desigual a igual trabajo y la infravaloración general del trabajo y las destrezas de las mujeres. El principio de igualdad de renta exige que se reduzca sustancialmente la enorme discrepancia existente entre las rentas de hombres y mujeres. Al hacerlo, tiende asimismo a ayudar a igualar las oportunidades vitales de los hijos, ya que la mayoría de los niños estadounidenses tiene en la actualidad probabilidad de vivir en algún momento de su vida en familias encabezadas solo por la madre[19].

4. Igualdad en el tiempo de ocio: otro tipo de igualdad crucial para la justicia de género hace referencia a la distribución del tiempo de ocio y es crucial ahora porque, eliminado el salario familiar, muchas mujeres y relativamente pocos hombres realizan a la vez trabajo remunerado y trabajo de cuidados primario, no remunerado, y que las mujeres padecen

[17] Ruth Lister, «Women, Economic Dependency, and Citizenship», *Journal of Social Policy*, vol. 19, núm. 4, 1990, pp. 445-467; Amartya Sen, «More Than 100 Million Women Are Missing», *The New York Review of Books*, vol. 37, núm. 20, 20 de diciembre de 1990, pp. 61-66.
[18] Lenore Weitzman, *The Divorce Revolution: The Unexpected Social Consequences for Women and Children in America*, Nueva York, Free Press, 1985.
[19] D. T. Ellwood, *Poor Support: Poverty in the American Family*, cit., p. 45.

una desproporcionada «pobreza de tiempo»[20]. Un estudio británico reciente concluía que el 52 por 100 de las mujeres entrevistadas, frente al 21 por 100 de los hombres, afirmaban «sentirse cansadas la mayor parte del tiempo»[21]. El principio de igualdad en el tiempo de ocio descarta soluciones de bienestar que igualarían las rentas pero exigirían un doble turno de trabajo a las mujeres y un solo turno a los hombres. Descarta igualmente las soluciones que exigirían a las mujeres, pero no a los hombres, hacer el «trabajo de solicitar» o el dispendioso «rompecabezas» de reunir ingresos procedentes de diversas fuentes y de coordinar servicios de diferentes organismos y asociaciones[22].

5. Igualdad de respeto: la igualdad de respeto es también crucial para la justicia de género. Este tipo de igualdad es especialmente acuciante ahora que, desaparecido el salario familiar, la cultura posindustrial presenta de ordinario a las mujeres como objetos sexuales para el placer de los sujetos varones. El principio de igual respeto descarta las soluciones sociales que desprecian a las mujeres y las convierten en objetos, incluso aquellas soluciones que previenen la pobreza y la explotación, e incluso si además igualan la renta y el tiempo de ocio. Es incompatible con los programas de bienestar que trivializan las actividades de las mujeres y pasan por alto las aportaciones de éstas; es incompatible, por lo tanto, con las «reformas de la asistencia social» efectuadas en Estados Unidos, que asumen que las solicitantes de la AFDC no «trabajan». La igualdad de respeto exige que se reconozca el trabajo de las mujeres y su condición de personas.

Un Estado del bienestar posindustrial debería promover la igualdad en estas tres dimensiones. Dicho Estado constituiría un enorme avance respecto a las soluciones actuales, pero aun así podría no llegar suficientemente lejos. Algunas formas de satisfacer los principios de igualdad no respetarían el siguiente principio, que es esencial para la justicia de género en el bienestar social.

6. El principio de antimarginación: un Estado del bienestar podría cumplir todos los principios anteriores y seguir marginando a las mujeres. Limitando la ayuda a pensiones generosas para las madres, por ejemplo, podría hacer independientes a las mujeres, con sus necesidades bien satisfechas, con suficiente descanso, y respetadas, pero enclavadas en una esfera

[20] Lois Bryson, «Citizenship, Caring and Commodification», artículo inédito presentado en un congreso titulado «Crossing Borders: International Dialogues on Gender, Social Politics and Citizenship, Stockholm», Estocolmo, 27-29 de mayo de 1994; Arlie Hochschild, *The Second Shift: Working Parents and the Revolution at Home*, Nueva York, Viking Press, 1989; Juliet Schor, *The Overworked American: The Unexpected Decline of Leisure*, Nueva York, Basic Books, 1991.
[21] R. Lister, «Women, Economic Dependency, and Citizenship», cit.
[22] Laura Balbo, «Crazy Quilts», en Ann Showstack Sassoon (ed.), *Women and the State,* Londres, Hutchinson, 1987.

doméstica aparte, separadas de la vida de la sociedad en general. Dicho Estado del bienestar sería inaceptable. La política social debería promover la plena participación de las mujeres a la par que los hombres en todas las áreas de la vida social: el empleo, la política, la vida asociativa de la sociedad civil. El principio de antimarginación exige que se habiliten las condiciones necesarias para la participación de las mujeres, incluidas escuelas infantiles, centros para ancianos y espacios públicos de lactancia. Exige también que se desmantelen las culturas de trabajo masculinista y los entornos políticos hostiles a las mujeres. Cualquier Estado del bienestar posindustrial que aportase estas cosas representaría una gran mejora respecto a las soluciones actuales. Pero incluso dicho Estado podría dejar algo que desear. Algunas formas de cumplir el principio de antimarginación no respetarían el último principio, que es también esencial para la justicia de género en el bienestar social.

7. El principio antiandrocentrista: un Estado del bienestar que cumpliese muchos de los principios anteriores podría sin embargo seguir afianzando algunas de las normas sexistas más repulsivas. Podría asumir el punto de vista androcéntrico de que los actuales patrones de vida de los varones representan la norma humana y que las mujeres deberían asimilarse a ellos. (Éste es el verdadero problema que subyace a la preocupación antes señalada acerca de la igualdad). Dicho Estado del bienestar es inaceptable. La política social no debería exigir a las mujeres que sean como los hombres, ni que encajen en instituciones diseñadas para los hombres si quieren disfrutar de niveles de bienestar comparables. El objetivo de las políticas debería ser, por el contrario, el de reestructurar las instituciones androcéntricas de modo que acepten seres humanos capaces de parir y que a menudo cuidan a familiares y amigos, y que no los traten como excepciones sino como participantes típicos ideales. El principio antiandrocentrista exige el descentramiento de las normas masculinistas, en parte revalorizando prácticas y rasgos ahora infravalorados porque están asociados con las mujeres. Exige cambiar tanto a los hombres como a las mujeres.

He aquí un análisis de la justicia de género en el Estado del bienestar. A este respecto, la justicia de género es una idea compleja que comprende siete principios normativos claros, todos ellos necesarios y esenciales. Ningún Estado del bienestar posindustrial puede hacer efectiva la justicia de género si no los cumple todos.

¿Cómo, entonces, se interrelacionan estos principios? Depende del contexto. Algunas soluciones institucionales permiten el cumplimiento simultáneo de varios principios con un mínimo de interferencia mutua; otras, por el contrario, establecen situaciones de suma cero, en las que los intentos de cumplir un principio interfieren con los intentos de satisfacer otro. Promover la justicia de género desaparecido el salario familiar, por lo

tanto, significa atender a múltiples objetivos que se encuentran potencialmente en conflicto. Deberíamos aspirar a encontrar métodos que eviten concesiones y maximicen las perspectivas de satisfacer los siete principios, o al menos la mayoría de ellos.

En los siguientes apartados uso este enfoque para evaluar dos modelos alternativos de Estado del bienestar posindustrial. Primero, sin embargo, quiero señalar cuatro conjuntos de cuestiones relevantes. Una hace referencia a la organización social de los cuidados. La forma precisa de organizar este trabajo es crucial para el bienestar humano en general y para la posición social de las mujeres en particular. En los tiempos del salario familiar, los cuidados se trataban como responsabilidad privada de cada mujer. Hoy, sin embargo, ya no pueden tratarse de ese modo. Es necesaria otra forma de organizarlos, pero hay varios supuestos concebibles. Al evaluar los modelos de Estados del bienestar posindustriales debemos, por lo tanto, preguntar: ¿cómo se reparte la responsabilidad de los cuidados entre instituciones tales como la familia, el mercado, la sociedad civil y el Estado?; ¿y cómo se asigna la responsabilidad de este trabajo dentro de tales instituciones?: ¿por sexo? ¿por clase? ¿por «raza»-etnia? ¿por edad?

El segundo conjunto de cuestiones hace referencia a las bases para la titularidad del derecho a prestación. Todo Estado del bienestar asigna sus prestaciones de acuerdo con una mezcla específica de principios distributivos, la cual define su cualidad moral básica. Dicha mezcla debe ser examinada en cada caso. Por lo general contiene diversas proporciones de tres principios de titularidad básicos: necesidad, merecimiento y ciudadanía. La provisión basada en las necesidades es la más redistributiva, pero corre el riesgo de aislar y estigmatizar a los necesitados; ha sido la base de la beneficencia tradicional y de la asistencia pública moderna, que constituyen las formas de provisión menos honorables. La más honorable, por el contrario, es la titularidad de un derecho basada en el merecimiento, pero tiende a ser antiigualitaria y excluyente. En ella uno recibe las prestaciones de acuerdo con las propias «aportaciones», normalmente pagos de impuestos, trabajo y servicio, donde «pagos de impuestos» significa deducciones salariales para un fondo especial, «trabajo» significa empleo de fuerza de trabajo primaria, y «servicio» significa el ejército: todas las interpretaciones de esos términos perjudican a las mujeres. El merecimiento se ha visto por lo general como base fundamental de la seguridad social relacionada con los ingresos en el Estado del bienestar industrial[23]. El tercer principio,

---

[23] Hay de hecho un fuerte componente ideológico en la opinión usual de que la asistencia pública se basa en las necesidades, mientras que la seguridad social se basa en el merecimiento. Los niveles de prestación en la seguridad social no reflejan estrictamente las «aportaciones». Asimismo, todos los programas públicos están financiados por «aportaciones» en forma de impuestos. Los programas de asistencia pública se financian a través de los impuestos generales, tanto federales

la ciudadanía, asigna la provisión a quienes considera miembros de una sociedad. Es honorable, igualitario y universalista, pero excluyente para los inmigrantes no ciudadanos y los ilegales. Es también caro, y por lo tanto difícil de sostener en niveles elevados de calidad y generosidad; a algunos teóricos les preocupa, también, que fomente la gorronería, que ellos definen, sin embargo, desde un punto de vista androcéntrico[24]. Las titularidades de derechos basadas en la ciudadanía se encuentran más a menudo en los países socialdemócratas, en los que pueden incluir sistemas de salud universal de un solo pagador y asignaciones familiares o infantiles universales; son prácticamente desconocidas en Estados Unidos, excepto en lo referente a la enseñanza pública. Al examinar los modelos de Estado del bienestar posindustrial, por lo tanto, debemos observar detenidamente cómo se construye la titularidad del derecho correspondiente. Supone una diferencia considerable para el bienestar de mujeres y niños, por ejemplo, que las escuelas infantiles estén distribuidas como derechos de la ciudadanía o como derechos basados en el merecimiento, es decir, si el acceso a las mismas está o no condicionado a un empleo previo. Resulta importante igualmente, por poner otro ejemplo, si los cuidados se ofrecen en función de la necesidad; en forma de prestación para pobres con previa justificación de medios; si son provistos de acuerdo con criterios de merecimiento, como compensación por el «trabajo» o el «servicio», interpretados estos ahora no obstante de manera no androcéntrica; o si, por último, son prestados en función de la ciudadanía mediante un plan de renta básica universal.

El tercer conjunto de cuestiones atañe a las diferencias existentes entre las mujeres. El género es el foco principal de este capítulo, ciertamente, pero no puede tratarse *en bloc*. Las vidas de hombres y mujeres están entrecruzadas por otras divisiones sociales destacadas, como la clase, la «raza»-etnia, la sexualidad y la edad. Los modelos de Estados de bienestar posindustriales, por lo tanto, no afectarán por igual a todas las mujeres, ni a todos los hombres; generarán distintos resultados para personas con diferentes situaciones. Por ejemplo, algunas políticas afectarán a las mujeres con hijos de manera distinta que a las que no los tienen; algunas, de igual modo, afectarán a las mujeres con acceso a una segunda renta de manera distinta a aquellas que carecen de ella; y algunas, por último, afectarán a las

---

como estatales. Los perceptores de la asistencia social, como los demás, «contribuyen» a estos fondos, por ejemplo, mediante el pago de impuestos sobre las ventas. Véase Nancy Fraser y Linda Gordon, «Contract versus Charity: Why Is There No Social Citizenship in the United Status?», *Socialist Review*, vol. 22, núm. 3, julio-septiembre de 1992, pp. 45-68.

[24] La preocupación por el gorrón se plantea por lo general desde un punto de vista androcéntrico como una preocupación por que se eluda el empleo remunerado. Poca atención se presta, en cambio, a un problema mucho más generalizado, a saber, la gorronería por parte de los hombres respecto al trabajo doméstico no remunerado que efectúan las mujeres. Una agradable excepción es la de Peter Taylor-Gooby, «Scrounging, Moral Hazard y Unwaged Work: Citizenship and Human Need», documento inédito, 1993.

mujeres empleadas a tiempo completo de manera distinta a las empleadas a tiempo parcial, y de manera distinta también a las desempleadas. Debemos plantear, por lo tanto, en referencia a cada modelo, a qué grupos de mujeres beneficiaría y a cuáles perjudicaría.

El cuarto conjunto de cuestiones hace referencia a aspiraciones para los Estados de bienestar posindustriales distintas de la justicia de género. Ésta no es, después de todo, el único objetivo del Estado del bienestar. También son importantes objetivos no relacionados con la justicia, como la eficiencia, la comunidad y la libertad individual. Además sigue habiendo otros objetivos relacionados con la justicia, como la justicia «racial»-étnica, la generacional, la de clase y la justicia entre naciones. Todas estas cuestiones están aquí necesariamente en segundo plano. Algunas de ellas, sin embargo, como la justicia «racial»-étnica, podría abordarse con experimentos mentales paralelos: podríamos definir la justicia «racial»-étnica como una idea compleja, análoga al modo en el que aquí se trata la justicia de género, y después utilizarla también para evaluar visiones opuestas de un Estado del bienestar posindustrial.

Con estas consideraciones en mente, examinemos dos visiones feministas asombrosamente distintas de un Estado del bienestar posindustrial. Y preguntémonos cuál de ellas se acerca más a la justicia de género en el sentido que yo he elaborado aquí.

2. El modelo del proveedor universal

En una visión de sociedad posindustrial la era del salario familiar daría lugar a la era del *proveedor universal.* Ésta es la visión implícita en la actual práctica política de la mayoría de las feministas y de los progresistas estadounidenses. (¡También ha sido asumida en los países ex comunistas!) Pretende alcanzar la justicia de género principalmente promoviendo el empleo de las mujeres. El argumento es permitir a las mujeres sostenerse a sí mismas y a su familia ganando su propio salario. El rol de proveedor debe universalizarse, en resumen, para que también las mujeres puedan ser ciudadanas-trabajadoras.

El de proveedor universal es un supuesto posindustrial muy ambicioso, que exige grandes programas y políticas nuevos. En él es crucial un conjunto de servicios que permitan el empleo, como escuelas infantiles y residencias de ancianos, destinados a liberar a las mujeres de las responsabilidades no remuneradas, para que puedan asumir un empleo

a tiempo completo en condiciones comparables a las de los hombres[25]. Otro elemento esencial es un conjunto de reformas laborales destinadas a eliminar los obstáculos a la igualdad de oportunidades, como la discriminación por sexo y el acoso sexual. Reformar el lugar de trabajo exige reformar la cultura, sin embargo: eliminar los estereotipos sexistas y romper la asociación cultural entre proveedor y masculinidad. También se requieren políticas que ayuden a cambiar la socialización, de modo que, en primer lugar, reorienten las aspiraciones de las mujeres, apartándolas de la domesticidad para centrarlas en el empleo y que, segundo, reorienten las expectativas de los hombres hacia la aceptación del nuevo rol de las mujeres. Nada de esto funcionaría, sin embargo, sin un ingrediente adicional: políticas macroeconómicas que creen trabajos permanentes, a tiempo completo y bien remunerados para las mujeres[26]. Tendrían que ser verdaderos trabajos de proveedor en la fuerza de trabajo primaria, que comportasen plenos derechos de seguridad social de primera clase. La seguridad social, por último, es fundamental para el modelo del proveedor universal. El objetivo es llevar a las mujeres a la paridad con los hombres en una institución que tradicionalmente las ha discriminado.

¿Cómo organizaría este modelo los cuidados? El grueso de dicho trabajo pasaría de la familia al mercado y al Estado, donde sería realizado por trabajadores remunerados[27]. ¿Quiénes serían probablemente estos trabajadores, entonces? En muchos países en la actualidad, incluido Estados Unidos, los cuidados institucionales son una actividad mal remunerada,

---

[25] Los servicios para permitir el empleo podrían distribuirse de acuerdo con la necesidad, el merecimiento o la ciudadanía, pero la ciudadanía es la que mejor encaja en el espíritu del modelo. Los servicios de guardería basados en la justificación previa de medios económicos, pensados como ayuda a los pobres, no pueden sino significar un fracaso en la obtención de una verdadera condición de proveedor; y las escuelas infantiles basadas en el merecimiento constituyen una situación sin salida: uno debe estar ya empleado para obtener algo que hace falta para emplearse. El derecho basado en la ciudadanía es mejor, por lo tanto, pero debe poner los servicios a disposición de todos, incluidos inmigrantes. Esto descarta soluciones como las de Suecia, que no garantizan suficientes plazas de guardería y están sometidas a largas listas de espera. Respecto al problema sueco, véase Barbara Hobson, «Economic Dependency and Women's Social Citizenship: Some Thoughts on Esping-Andersen's Welfare State Regimes», documento inédito, 1993.

[26] Eso, por cierto, sería romper decisivamente con la política estadounidense, que desde el *New Deal* ha supuesto que la creación de puestos de trabajo es principalmente para los hombres. Las políticas de «inversión industrial» e «inversión en infraestructuras» propuestas por Bill Clinton en su campaña electoral de 1992 no eran una excepción a este respecto. Véase N. Fraser, «Clintonism, Welfare, and the Antisocial Wage: The Emergence of a Neoliberal Political Imaginary», cit.

[27] Las propias Administraciones públicas podrían proporcionar cuidados a modo de bienes públicos, o financiar una provisión mercantilizada mediante un sistema de vales. Alternativamente, se podría obligar a los empresarios a proporcionar a sus trabajadores servicios que faciliten el empleo, bien mediante vales o mediante instalaciones internas. La opción estatal supone aumentar los impuestos, por supuesto, pero aun así quizá fuese preferible. Exigir responsabilidades al empresario crea un desincentivo para contratar trabajadores con cargas familiares, lo cual supondría probablemente una desventaja para las mujeres.

feminizada y en gran medida racializada y/o desempeñada por inmigrantes[28]. Pero dichas soluciones están excluidas en este modelo. Si el modelo quiere lograr que *todas* las mujeres sean proveedoras, debe elevar el estatus y la remuneración asignados al empleo en puestos de cuidador, convirtiéndolo también en un trabajo propio de la fuerza de trabajo primaria. El proveedor universal va unido necesariamente, por lo tanto, a una política de «valor comparable»: debe corregir la infravaloración generalizada de destrezas y trabajos ahora codificados como femeninos y/o «no blancos», y debe remunerar dichos trabajos con un salario apto para un proveedor de recursos económicos para una familia.

El modelo de proveedor universal relacionaría muchas prestaciones con el empleo y las distribuiría a través de la seguridad social, con niveles variables de acuerdo con la renta. A este respecto, el modelo recuerda el Estado del bienestar de la era industrial[29]. La diferencia es que muchas más mujeres estarían cubiertas gracias a sus propios expedientes laborales. Y muchos más expedientes laborales de las mujeres se parecerían considerablemente más a los de los hombres.

No todos los adultos pueden estar empleados, sin embargo. Algunos no podrán trabajar por razones médicas, incluidos algunos que nunca antes han estado empleados. Otros no conseguirán encontrar trabajo. Algunos, por último, tendrán responsabilidades de cuidado que no podrán o no querrán trasladar a otros. La mayoría de estos últimos serán mujeres. Para tener en cuenta a estas personas, el sistema del proveedor universal debe incluir una capa residual de asistencia social que proporcione compensaciones salariales basadas en las necesidades y en la previa justificación de medios económicos[30].

El modelo de proveedor universal está muy alejado de las realidades presentes. Exige una masiva creación de empleos propios de la fuerza de

---

[28] Evelyn Nakano Glenn, «From Servitude to Service Work: Historical Continuities in the Racial Division of Paid Reproductive Labor», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 18, núm. 1, otoño de 1992, pp. 1-43.

[29] También él condiciona la titularidad al merecimiento y define «contribución» en los tradicionales términos androcéntricos: como empleo y retenciones salariales.

[30] Exactamente qué más deberá ser proporcionado dentro del sistema residual dependerá del equilibrio de derechos fuera de dicho sistema. Si existe un seguro sanitario universal entendido como prestación ciudadana, por ejemplo, no es necesario un sistema sanitario para los no empleados, previa justificación de medios. Si, por el contrario, el seguro de salud convencional está ligado al empleo, será necesario un sistema de atención sanitaria residual. Lo mismo puede decirse de las prestaciones por desempleo, jubilación y discapacidad. En general, cuanto más se proporcione en virtud del criterio de la ciudadanía, y no del merecimiento, menos habrá que proporcionar en virtud del criterio de las necesidades. Podríamos incluso decir que los derechos basados en el merecimiento crean la necesidad de una provisión basada en las necesidades; la seguridad social vinculada al empleo crea, por lo tanto, la necesidad de una asistencia pública basada en la previa justificación de medios económicos.

trabajo primaria; empleos suficientes para que un solo progenitor pueda sostener una familia. Eso, por supuesto, está tremendamente alejado de las actuales tendencias posindustriales, que no generan empleos para los proveedores sino para «trabajadores desechables»[31]. Supongamos sin embargo, en aras del experimento mental, que sus condiciones de posibilidad pudieran cumplirse. Y consideremos si el Estado posindustrial resultante podría reclamar el título de justicia de género.

Antipobreza: podemos reconocer directamente que el proveedor universal ayudaría mucho a prevenir la pobreza. Una política que crease empleos seguros con calidad de proveedor para todos los hombres y mujeres empleables –y al mismo tiempo proporcionase los servicios que permitiesen a las mujeres aceptar dichos empleos– sacaría de la pobreza a la mayoría de las familias. Y unos generosos niveles de asistencia residual sacarían a los demás de la pobreza mediante transferencias[32].

Antiexplotación: el modelo debería también prevenir la dependencia explotable de la mayoría de las mujeres. Las mujeres con empleos de proveedor seguros pueden huir de relaciones insatisfactorias con los hombres. Y las que no tengan dichos empleos pero sepan que pueden conseguirlos también serán menos vulnerables a la explotación. A falta de ello, el sistema residual de ingresos auxiliares proporciona protección de apoyo contra la dependencia explotable, suponiendo que sea generoso, no discrecional y honroso[33].

Igualdad de renta: El modelo del proveedor universal solo consigue establecer de manera mediocre, sin embargo, la igualdad de renta. Garantizar empleos de proveedor seguros a las mujeres –más los servicios que les permitiesen desempeñarlos– reduciría la diferencia salarial entre sexos[34]. Una menor desigualdad de rentas, asimismo, se traduce en una menor desigualdad en cuanto a prestaciones de seguridad social. Y la disponibilidad de opciones para salir del matrimonio debería fomentar una distribución más equitativa de los recursos dentro del mismo. Pero el modelo no es, por lo demás, igualitario. Contiene una línea de fractura social básica que divide a

---

[31] Peter Kilborn, «New Jobs Lack the Old Security in Time of "Disposable Workers"», *The New York Times,* 15 de marzo de 1993, pp. A1, A6.

[32] De faltar éstas, sin embargo, varios grupos son especialmente vulnerables a la pobreza en este modelo: los que no pueden trabajar, los que no logran obtener trabajos seguros, permanentes, a tiempo completo y bien remunerados (desproporcionadamente mujeres y/o personas de color); y aquellos con pesadas responsabilidades de cuidados no remuneradas y difíciles de trasladar (desproporcionadamente mujeres).

[33] De no ser así, los grupos mencionados en la nota anterior siguen siendo especialmente vulnerables a la explotación: por parte de hombres maltratadores, empresarios injustos o predadores, funcionarios caprichosos.

[34] Exactamente cuánto falta depende de si el Estado consigue eliminar la discriminación y aplicar un valor comparable.

los proveedores del resto, con considerable desventaja para estos últimos, la mayoría de los cuales serían mujeres. Aparte del valor comparable, además, no reduce la desigualdad de remuneración entre los empleos de proveedor. A buen seguro, el modelo reduce el peso que tiene el sexo en asignar a los individuos a empleos de proveedor remunerados de manera desigual; pero de ese modo aumenta el peso de otras variables, presumiblemente la clase, la educación, la «raza»-etnia, y la edad. Las mujeres –y los hombres– que se encuentren en desventaja en relación con dichos ejes de diferenciación social ganarán menos que los demás.

Igualdad en el tiempo de ocio: el modelo es bastante pobre, además, con respecto a la igualdad de tiempo de ocio, como sabemos por la experiencia comunista. Asume que todas las responsabilidades domésticas y de cuidados desempeñadas en la actualidad por las mujeres pueden ser trasladadas al mercado y/o al Estado, pero esa suposición es patentemente ilusoria. Algunas cosas, como el embarazo, la asistencia a emergencias familiares, y buena parte de la educación parental no pueden cederse, sin llegar a las madres de alquiler universales y otras soluciones presumiblemente indeseables. Otras cosas, como cocinar y (parte) del trabajo doméstico, podrían trasladarse, siempre que estuviésemos dispuestos a aceptar soluciones de vida colectivas o altos niveles de mercantilización. Incluso las tareas que se trasladan, por último, no desaparecen sin dejar rastro, sino que dan lugar a nuevas y pesadas tareas de coordinación. Las oportunidades de igual tiempo de ocio para las mujeres dependen, por lo tanto, de si se logra inducir a los hombres a asumir una parte equitativa de este trabajo. A este respecto, el modelo no inspira confianza. No solo no desincentiva la gorronería, sino que al valorar el trabajo remunerado denigra implícitamente el no remunerado, alimentando así la motivación para eludir los cuidados[35]. Las mujeres sin pareja serían un caso específico. Y las pertenecientes a familias de rentas bajas tendrían menos posibilidades de comprar servicios de sustitución. Las mujeres empleadas tendrían en este modelo un segundo turno, por lo tanto, si bien menos pesado que el que algunas soportan ahora; y habría muchas más mujeres empleadas a tiempo completo. No es probable, por lo tanto, que el modelo del proveedor universal proporcione igual tiempo de ocio. Cualquiera que no ejerza de gorrón en este posible mundo posindustrial probablemente se encuentre estresado y cansado.

Igualdad de respeto: el modelo es solo aceptable, también, en proporcionar igualdad de respeto. Al reducir a hombres y mujeres al criterio único

[35] El modelo del proveedor universal descansa presumiblemente en la persuasión para inducir a los hombres a realizar el trabajo no remunerado que les corresponde. Las posibilidades de que eso funcionase mejorarían si el modelo consiguiese promover un cambio cultural y potenciase la voz de las mujeres en el matrimonio, pero es dudoso que esto bastase por sí solo, como sugiere la experiencia comunista.

de ciudadano-trabajador, su única oportunidad de eliminar la diferencia de respeto entre los sexos es admitir a las mujeres en dicho estatus en las mismas condiciones que a los hombres. Esto, sin embargo, es improbable que ocurra. Un resultado más probable es que las mujeres conservasen más conexión con la reproducción y la domesticidad que los hombres, apareciendo así como proveedoras frustradas. Es probable, además, que el modelo genere otro tipo de diferencia de respeto. Al asignar mayor prestigio a la categoría de proveedor, invita a menospreciar otras. Los participantes en el sistema residual previa justificación de ingresos podrán ser objeto de estigmatización; y la mayoría de ellos serían mujeres. A cualquier modelo centrado en el empleo, aun siendo feminista, le resulta difícil establecer un estatus honorable para aquellos a quienes define como «no trabajadores».

Antimarginación: este modelo tampoco es muy bueno para combatir la marginación de las mujeres. Ciertamente, promueve la participación de éstas en el empleo, pero define la participación de manera estricta. Al esperar que todos aquellos capacitados para desempeñar un empleo lo hagan a tiempo completo, el modelo puede de hecho impedir la participación en la sociedad política y civil. Ciertamente no hace nada por promover la participación de las mujeres en dichos campos. Combate la marginación de las mujeres, por lo tanto, de un modo «laboralista» y sesgado.

Antiandrocentrismo: por último, el modelo no es muy útil para superar el androcentrismo. Valora la esfera tradicional de los hombres –el empleo– y simplemente intenta ayudar a las mujeres a encajar en ella. Los cuidados, una actividad tradicionalmente femenina, son tratados, por el contrario, de manera instrumental; es lo que hay que sacarse de encima para convertirse en proveedor. No se les atribuye valor social en sí mismos. El ciudadano típico ideal es el proveedor, un término ahora supuestamente neutral respecto al género, pero el contenido del estatus es implícitamente masculino; es la mitad masculina del antiguo par proveedor/ama de casa, ahora universalizada y exigida a todos. La mitad femenina del par simplemente ha desaparecido. Ninguna de sus virtudes y capacidades distintivas ha sido preservada para las mujeres y mucho menos universalizada para los hombres. El modelo es androcéntrico.

De manera poco sorprendente, el modelo del proveedor universal proporciona los mejores resultados a aquellas mujeres cuyas vidas se parecen más a la mitad masculina en el antiguo par del ideal de salario familiar. Es especialmente bueno para las mujeres sin hijos y para las mujeres que no tengan grandes responsabilidades domésticas difícilmente trasladables a los servicios sociales. Pero a esas mujeres, y a las demás, no les ofrece una plena justicia de género.

3. El modelo de paridad del cuidador

En la segunda visión de sociedad posindustrial, la era del salario familiar cedería el paso a la era de la paridad del cuidador. Ésta es la imagen implícita en la práctica política de la mayoría de los socialdemócratas y de las feministas de Europa Occidental. Su objetivo es promover la justicia de género principalmente apoyando los cuidados informales. El objetivo es permitir a las mujeres con responsabilidades domésticas significativas sostenerse a sí mismas y a su familia solo desempeñando trabajo de cuidados o mediante los cuidados y un empleo a tiempo parcial. (Presumiblemente, las mujeres sin responsabilidades domésticas significativas se sostendrían a sí mismas mediante el empleo). El objetivo no es igualar la vida de las mujeres a la de los hombres, sino «hacer lo menos onerosa la diferencia»[36]. De ese modo, el embarazo, la crianza de los hijos y el trabajo doméstico informal son elevados a la paridad con el trabajo formal remunerado. El rol de cuidador deberá situarse a la par que el de proveedor, para que hombres y mujeres puedan disfrutar de niveles equivalentes de dignidad y bienestar.

La paridad del cuidador es también extremadamente ambiciosa. En este modelo, muchas mujeres (aunque no todas) seguirán la actual práctica de las mujeres estadounidenses de alternar periodos de empleo a tiempo completo, periodos de cuidados a tiempo completo, y periodos que combinan cuidados a tiempo parcial con empleo a tiempo parcial. El objetivo es hacer lo menos oneroso dicho patrón de vida. Con este fin son necesarios varios programas nuevos y de gran calado. Uno es un programa de asignaciones al cuidador que compensen el embarazo, la crianza, el trabajo de casa y otras formas de trabajo doméstico socialmente necesario; las asignaciones deben ser suficientemente generosas en el periodo de tiempo completo como para sostener a una familia y por lo tanto equivalentes a un salario de proveedor[37]. Es fundamental también un programa de reformas laborales. Éstas deben facilitar la posibilidad de combinar los cuidados subsidiados

---

[36] Christine A. Littleton, «Reconstructing Sexual Equality», en K. T. Bartlett y R. Kennedy (eds.), *Feminist Legal Theory: Readings in Law and Gender,* cit.

[37] Las asignaciones para el cuidador podrían distribuirse sobre la base de la necesidad, como una prestación para los pobres previa justificación de medios económicos, como siempre lo han sido en Estados Unidos, pero ello contravendría el espíritu de la paridad del cuidador. No podemos afirmar de manera coherente que la vida del cuidador tiene una dignidad equivalente a la vida del proveedor y al mismo tiempo apoyarla solo como un medio de último recurso contra la pobreza y la desigualdad. (Esta contradicción siempre ha afectado a las pensiones de las madres –y más tarde la Ayuda a Niños Dependientes– en Estados Unidos. Aunque estos programas estaban pensados por algunos defensores para exaltar la maternidad, transmitían un mensaje contradictorio al establecer una comprobación de medios y una comprobación moral). Los estipendios basados en la justificación de medios, asimismo, impedirían una fácil transición entre empleo y cuidado. Dado que el objetivo es hacer el trabajo de cuidador tan digno como el de proveedor, los estipendios del cuidador deben basarse en el merecimiento. Tratados como compensación por un «servicio» o un «trabajo» socialmente necesario, alteran los habituales significados androcéntricos de esos términos.

con el empleo a tiempo parcial y de efectuar transiciones entre distintos estados vitales. La clave aquí es la flexibilidad. Una necesidad obvia es la de establecer un programa generoso de excedencia obligatoria por maternidad y familiar, de forma que las cuidadoras puedan salir y entrar en el empleo sin perder seguridad ni antigüedad. Otro es un programa de formación y búsqueda de empleo para aquellas que no recuperen su antiguo puesto de trabajo. Esencial también es una flexibilización obligatoria de la jornada laboral, de modo que los cuidadores puedan cambiar sus horarios para acomodarlos a las responsabilidades de cuidado, incluido el pasar de un empleo a tiempo completo a un empleo a tiempo parcial. Por último, tras toda esta flexibilidad, debe haber programas que garanticen la continuidad de todas las prestaciones básicas de seguridad social, como seguro sanitario, de desempleo, por discapacidad y de jubilación.

Este modelo organiza los cuidados de manera muy distinta al del proveedor universal. Mientras aquel enfoque trasladaba los cuidados al mercado y al Estado, éste mantiene el grueso de dicho trabajo en la familia y lo financia con fondos públicos. El sistema de seguridad social también difiere enormemente en el modelo de paridad del cuidador. Para garantizar una cobertura continuada a aquellas personas que alternan entre los cuidados y el empleo, las prestaciones asignadas a ambos deben estar integradas en un único sistema. En este sistema, los empleos a tiempo parcial y los cuidados subsidiados deben estar cubiertos sobre la misma base que los empleos a tiempo completo. Así, una mujer que termine un periodo de cuidados subsidiados podría acceder, en caso de que no encontrase un empleo adecuado, a prestaciones del seguro de desempleo en las mismas condiciones que un empleado recientemente despedido. Y un cuidador subsidiado que sufriese una discapacidad recibiría prestaciones por discapacidad en iguales condiciones que un empleado discapacitado. Los años de cuidados subsidiados contarían a la par que los años de empleo para el cómputo de las pensiones de jubilación. Los niveles de prestaciones se fijarían de tal forma que tratasen los cuidados y el empleo de manera equivalente[38].

---

[38] S. Okin, en *Justice, Gender, and the Family,* cit., ha propuesto una forma alternativa de financiar los cuidados. En su plan, los fondos procederían de lo que ahora se consideran ingresos de la pareja del cuidador. Un hombre con una esposa no empleada, por ejemplo, recibiría una nómina por la mitad de «su» salario; y el empresario pagaría otra nómina por la misma cantidad pagable directamente a la mujer. Por interesante que sea esta idea, podemos preguntarnos si realmente es la mejor forma de promover la independencia de una mujer respecto a su marido, porque vincula directamente los ingresos de ella a los de él. La propuesta de Okin tampoco proporciona subsidio por cuidado a las mujeres sin cónyuges empleados. La paridad del cuidador, por el contrario, proporciona financiación pública a todos aquellos que realizan un trabajo informal como cuidadores. ¿Quiénes serían entonces los probables beneficiarios? Con la excepción del permiso de maternidad, todas las prestaciones del modelo están abiertas a todos, de modo que tanto mujeres como hombres pueden optar por una vida «femenina». Es mucho más probable, sin embargo, que la adopten las mujeres. Aunque el modelo tiene por objetivo hacer menos onerosa dicha vida, no incluye incentivos positivos para que los hombres cambien. Algunos

La paridad del cuidador exige también una línea residual de asistencia social. Algunos adultos serán incapaces de efectuar trabajo de cuidados o trabajo remunerado, incluidos quienes carecen de experiencia laboral alguna previa de cualquier tipo. La mayoría de estas personas probablemente serán hombres. Para sostenerlos económicamente, el modelo debe ofrecer compensaciones de salarios e ingresos previa justificación de medios económicos[39]. La línea residual de la paridad del cuidador debería ser menor que la del proveedor universal; casi todos los adultos deberían estar cubiertos en el sistema integrado de seguridad social para proveedores y cuidadores.

También el modelo de la paridad del cuidador está muy alejado de las actuales situaciones estadounidenses. Requiere grandes desembolsos de fondos públicos para pagar las prestaciones a los cuidadores y, por consiguiente, también una decisiva reforma estructural del sistema tributario y una enorme transformación de la cultura política. Supongamos en aras del experimento mental, sin embargo, que sus condiciones de posibilidad pudieran cumplirse. Y consideremos si el resultante Estado del bienestar posindustrial podría aspirar al título de justicia de género.

Antipobreza: la paridad del cuidador sería también útil para prevenir la pobreza, incluida la de las mujeres y los niños en la actualidad más vulnerables. Unas asignaciones suficientemente generosas sacarían de la pobreza a las familias encabezadas solo por la madre en los periodos de cuidados a tiempo completo. Y una combinación de asignaciones y salarios haría lo mismo en los periodos de cuidados subsidiados a tiempo parcial y empleo a tiempo parcial[40]. Dado que cada una de estas opciones comportaría además el paquete básico de asistencia social, además, las mujeres con patrones de trabajo «femeninos» gozarían de considerable seguridad[41].

Antiexplotación: la paridad del cuidador prevendría también adecuadamente la explotación de la mayoría de las mujeres, incluidas aquellas más vulnerables en la actualidad. Al proporcionar directamente la renta a las esposas no empleadas, reduce la dependencia económica respecto al marido. También proporciona seguridad económica a las mujeres solas

---

hombres, por supuesto, pueden sencillamente preferir esa vida y escogerla cuando se les presente la oportunidad; la mayoría no lo hará, sin embargo, dadas la socialización y la cultura actuales. Veremos además que la paridad del cuidador contiene algunos desincentivos ocultos a que los hombres trabajen como cuidadores.

[39] A este respecto, recuerda el modelo del proveedor universal: todos los bienes esenciales adicionales normalmente ofrecidos sobre la base del merecimiento deberán ser ofrecidos también aquí sobre la base de la necesidad.

[40] Los salarios del trabajo a tiempo completo deben también ser suficientes para sostener con dignidad una familia.

[41] Los adultos sin un historial de cuidados o de empleo serían los más vulnerables a la pobreza en este modelo; se trataría mayoritariamente de hombres. Los niños, en contraste, estarían bien protegidos.

con hijos, reduciendo su vulnerabilidad a la explotación empresarial. En la medida en que las asignaciones a los cuidadores sean honrosos y no discrecionales, por último, los perceptores no están sometidos a los caprichos de los trabajadores sociales[42].

Igualdad de renta: la paridad del cuidador obtiene resultados bastante malos, sin embargo, en lo referente a la igualdad de renta, como sabemos por la experiencia nórdica. Aunque el sistema de prestaciones más salarios proporciona el equivalente a un salario mínimo básico de proveedor, también instituye una «trayectoria de mamá» en el empleo: un mercado de empleos flexibles y discontinuos, a tiempo parcial o completo. La mayoría de estos empleos están considerablemente peor pagados incluso cuando son a tiempo completo que empleos comparables situados en la trayectoria de proveedor. Las familias biparentales tendrán un incentivo económico para que uno se mantenga en la trayectoria del proveedor en lugar de alternar entre ambos los periodos de cuidados; y dados los actuales mercados de trabajo, hacer que el proveedor sea el hombre será lo más ventajoso para las parejas heterosexuales. Dadas la cultura y la socialización actuales, además, es improbable en general que los hombres escojan la trayectoria de la mamá en las mismas proporciones que las mujeres. Las dos trayectorias de empleo comportarán, en consecuencia, asociaciones de género tradicionales. Es probable a su vez que dichas asociaciones provoquen discriminación contra las mujeres en la trayectoria de los proveedores. La paridad del cuidador puede hacer que la diferencia cueste menos, por lo tanto, pero no dejará de ser onerosa.

Igualdad en el tiempo de ocio: la paridad del cuidador obtiene resultados algo mejores, sin embargo, con respecto a la igualdad en el tiempo de ocio. Permite que todas las mujeres eviten el doble turno si lo deciden, optando por los cuidados subsidiados a tiempo completo o parcial en diversas fases de su vida. (En la actualidad, solo un pequeño porcentaje de mujeres privilegiadas estadounidenses puede disponer de esta opción). Acabamos de ver, sin embargo, que esta opción no es verdaderamente menos onerosa. Algunas mujeres con familia no estarán dispuestas a renunciar a las ventajas del empleo en la trayectoria del proveedor e intentarán combinarlo con los cuidados. Las que no tengan una pareja en la trayectoria de cuidador estarán en significativa desventaja en lo referente a tiempo de ocio, y probablemente también en el empleo. Los hombres, en contraste, estarán en gran medida aislados de este dilema. En cuanto a tiempo de ocio, por lo tanto, el modelo es solo aceptable.

---

[42] De nuevo, son los adultos sin expedientes de trabajo de cuidados o remunerado los más vulnerables a la explotación en este modelo; y la mayoría de ellos serían hombres.

Igualdad de respeto: la paridad del cuidador tampoco obtiene muy buenos resultados en lo referente a la igualdad de respeto. Al contrario que el modelo del proveedor universal, ofrece dos rutas diferentes con ese fin. En teoría, el de ciudadano-trabajador y el de ciudadano-cuidador son categorías de dignidad equivalente. ¿Pero están verdaderamente a la par? Ciertamente los cuidados se tratan con más respeto en este modelo que en la actual sociedad estadounidense, pero siguen asociados con la feminidad. El rol de proveedor sigue igualmente asociado con la masculinidad. Dadas las tradicionales asociaciones de género, más la diferencia económica entre los dos estilos de vida, es improbable que el rol de cuidador alcance una verdadera paridad con el de proveedor. En general, es difícil imaginar que roles de género «separados pero iguales» pudieran aportar verdadera igualdad de respeto en la actualidad.

Antimarginación: la paridad del cuidador obtiene malos resultados en lo referente a impedir la marginación de las mujeres. Al apoyar los cuidados informales por parte de las mujeres, refuerza la opinión de que los mismos constituyen un trabajo de mujeres y consolida la división sexista del trabajo doméstico. Al consolidar mercados de trabajo duales para proveedores y cuidadores, además, el modelo margina a las mujeres dentro del sector del empleo. Al reforzar la asociación de los cuidados con la feminidad, por último, puede también impedir la participación de las mujeres en otras esferas de la vida, como la política y la sociedad civil.

Antiandrocentrismo: pero el modelo de paridad del cuidador combate el androcentrismo mejor que el modelo del proveedor universal. Trata los cuidados como algo intrínsecamente valioso, no como un mero obstáculo para el empleo, cuestionando así el punto de vista de que solo las actividades tradicionales de los hombres son plenamente humanas. También admite patrones de vida «femeninos», rechazando así la exigencia de que las mujeres se asimilen a los patrones «masculinos». Pero el modelo deja aún algo que desear. La paridad del cuidador no llega a afirmar el valor universal de las actividades y los patrones de vida asociados con las mujeres. No valora suficientemente los cuidados como para exigir que los hombres también los efectúen; no les pide a los hombres que cambien. Así, la paridad del cuidador representa solo la mitad de un cuestionamiento pleno del androcentrismo. También en esto su logro es solo aceptable.

En general, la paridad del cuidador mejora mucho la situación de las mujeres con significativas responsabilidades de cuidados. Pero ni para esas mujeres, ni para las demás, establece una plena justicia de género.

4. Hacia un modelo de cuidador universal

Tanto el modelo del proveedor universal como el de paridad del cuidador son visiones altamente utópicas de un Estado del bienestar posindustrial. Cualquiera de ellos representaría una gran mejora respecto a las actuales soluciones establecidas en Estados Unidos, pero no es probable que ninguno se haga realidad pronto. Ambos modelos dan por supuestos prerrequisitos de fondo asombrosamente ausentes en la actualidad. Ambos presuponen una gran reestructuración política y económica, incluido un significativo control público sobre las grandes empresas, la capacidad de inversión directa en la creación de puestos de trabajo permanentes y de alta calidad, la capacidad para gravar los beneficios *y la riqueza* a tipos suficientes como para financiar una ampliación de los programas sociales de alta calidad. Ambos modelos suponen también un amplio apoyo popular a un Estado del bienestar posindustrial decidido a establecer una justicia de género.

Si ambos modelos son utópicos en este sentido, ninguno es suficientemente utópico. Ni el proveedor universal ni la paridad del cuidador pueden de hecho cumplir su promesa de alcanzar la justicia de género, ni siquiera en condiciones muy favorables. Aunque ambos sirven para prevenir la pobreza y la explotación de las mujeres, los dos solucionan de manera solo aceptable la desigualdad de respeto: el modelo del proveedor universal lleva a las mujeres al mismo estándar que los hombres, al tiempo que construye soluciones que les impiden cumplirlo plenamente; el modelo de la paridad del cuidador, por el contrario, establece un doble criterio para dar cabida a la diferencia de género, al tiempo que institucionaliza políticas que no consiguen garantizar a las actividades y a los patrones de vida «femeninos» un respeto equivalente. Cuando observamos los demás principios, asimismo, las ventajas y los inconvenientes de ambos modelos divergen. Al proveedor universal le cuesta especialmente promover la igualdad en el tiempo de ocio y combatir el androcentrismo, mientras que la paridad del cuidador tiene dificultades especialmente para promover la igualdad de rentas y prevenir la marginación de las mujeres. Ninguno de estos modelos, además, promueve la plena participación de las mujeres, a la par que los hombres, en la política y en la sociedad civil. Y ninguno valora suficientemente las prácticas asociadas con valores femeninos como para pedirles a los hombres que las realicen también; ninguno les pide a los hombres que cambien. Ninguno de los modelos, en resumen, proporciona todo lo que las feministas quieren. Incluso de forma altamente idealizada, ninguno de ellos proporciona una plena justicia de género.

Si éstas fuesen las únicas posibilidades, afrontaríamos un difícil conjunto de concesiones. Supongamos, sin embargo, que rechazamos esta

opción de Hobson e intentamos desarrollar otra alternativa. El truco está en imaginar un Estado del bienestar posindustrial que combine lo mejor del proveedor universal con lo mejor de la paridad del cuidador, y al mismo tiempo se deshaga de las peores características de ambos. ¿Cuál es la tercera alternativa posible?

Hasta ahora hemos examinado –y juzgado deficientes– dos enfoques en principio convincentes: uno cuyo objetivo es hacer que las mujeres se parezcan más a como son hoy los hombres; el otro que deja en buena medida sin cambios a hombres y mujeres, pero tiene como objetivo hacer menos onerosa la diferencia para estas. La tercera posibilidad es *inducir a los hombres a parecerse más a como son hoy las mujeres:* a saber, personas que realizan trabajo de cuidados primario.

Considérense los efectos de este cambio en los modelos que acabo de examinar. Si los hombres realizaran su parte de cuidados, el modelo del proveedor universal se acercaría mucho más a igualar el tiempo de ocio y eliminar el androcentrismo, al tiempo que el modelo de la paridad del cuidador tendría muchas más posibilidades de igualar la renta y reducir la marginación de las mujeres. Ambos modelos tenderían, además, a promover la igualdad de respeto. Si los hombres se pareciesen más a como las mujeres son ahora, en resumen, ambos modelos empezarían a aproximarse a la justicia de género.

La clave para alcanzar la justicia de género en un Estado del bienestar posindustrial, por lo tanto, es hacer que los actuales patrones de vida de las mujeres se conviertan en la norma para todos. Hoy en día las mujeres combinan a menudo el trabajo de proveedor con el de cuidados, si bien con gran dificultad y tensión. Un Estado del bienestar posindustrial debe garantizar que los hombres hagan lo mismo, y al mismo tiempo rediseñar las instituciones de modo que eliminen la dificultad y la tensión.

Podríamos denominarlo el modelo del *cuidador universal.*

¿Cómo sería entonces dicho Estado del bienestar? A diferencia de la paridad del cuidador, su sector de empleo no se dividiría en dos trayectorias distintas; todos los empleos estarían diseñados para trabajadores que son también cuidadores; todos tendrían una jornada semanal más corta que la que tienen ahora los empleos a tiempo completo; y todos tendrían el apoyo de servicios que posibiliten el empleo. A diferencia del modelo del proveedor universal, sin embargo, no se esperaría que los trabajadores empleados trasladasen todos los cuidados a los servicios sociales. Parte del trabajo informal de cuidados estaría públicamente subsidiado e integrado a la par que el trabajo remunerado en un sistema único de seguridad social. Parte sería efectuado en los hogares por parientes y amigos, pero dichos hogares no serían necesariamente familias nucleares heterosexuales. Otros

cuidados subsidiados se localizarían por completo fuera de los hogares, en la sociedad civil. En instituciones financiadas por el Estado pero organizadas localmente, adultos sin hijos, jubilados y otros sin responsabilidades basadas en el parentesco se unirían a padres y demás en actividades de cuidados democráticas y autogestionadas.

Un Estado del bienestar de cuidador universal promovería la justicia de género al desmantelar de hecho la oposición sexista entre la actividad de proveedor y la actividad de cuidador. Integraría actividades separadas en la actualidad, eliminaría su codificación de género y animaría a los hombres a realizarlas también. Esto, sin embargo, equivale a una completa reestructuración de la institución del género. La construcción de roles de proveedor y cuidador separados, codificados como algo masculino y femenino respectivamente, es uno de los sostenes principales del actual orden de género. Desmantelar dichos roles y su codificación cultural es en efecto subvertir dicho orden. Significa subvertir la actual división sexista del trabajo y reducir la importancia del género como principio estructural de la organización social[43]. Llevado al extremo, sugiere deconstruir el género[44]. Al deconstruir la oposición entre proveedor y cuidador, además, el modelo del cuidador universal desmontaría simultáneamente la oposición asociada entre ámbitos institucionales públicos de carácter burocratizado y ámbitos domésticos privados de carácter íntimo. Al tratar la sociedad civil como un espacio adicional para los cuidados, superaría el «laboralismo» del proveedor universal y el privatismo doméstico de la paridad del cuidador. El modelo del cuidador universal promete, por lo tanto, posibilidades nuevas y expansivas de enriquecer la sustancia de la vida social y promover una igual participación.

Solo asumiendo un proyecto de cuidador universal, además, podemos mitigar los potenciales conflictos entre nuestros siete principios componentes de la justicia de género y minimizar la necesidad de concesiones. Rechazar este modelo, por el contrario, hace más probable dichos conflictos, y por lo tanto las concesiones. *Para alcanzar la justicia de género en un Estado del bienestar posindustrial es necesario, por lo tanto, deconstruir el género.*

Es necesario trabajar mucho más para desarrollar este modelo –de cuidador universal– de Estado del bienestar posindustrial. La clave es desarrollar políticas que desincentiven la gorronería. En contra de lo que opinan los conservadores, los verdaderos gorrones del actual sistema no son las madres solas y pobres que eluden el empleo, sino por el contrario los varones de todas las clases que eluden los cuidados y las tareas domésticas, así como las

[43] S. Okin, *Justice, Gender, and the Family,* cit.
[44] J. Williams, «Deconstructing Gender», en K. T. Bartlett y R. Kennedy (eds.), *Feminist Legal Theory: Readings in Law and Gender,* cit.

grandes empresas que se aprovechan del trabajo, tanto infrarremunerado como no remunerado, de los trabajadores.

Una buena definición del modelo del cuidador universal es la aportada por el Ministerio de Trabajo sueco: «para hacer posible que hombres y mujeres combinen la paternidad y la maternidad con el empleo remunerado, se necesitan una nueva visión del rol masculino y un cambio radical en la organización de la vida laboral»[45]. El truco está en imaginar un mundo social en el que la vida de los ciudadanos integre la obtención de un salario, los cuidados, la actividad comunitaria, la participación política y la participación en la vida asociativa de la sociedad civil, y todo ello les deje algo de tiempo para divertirse. No es probable que dicho mundo se haga realidad en un futuro inmediato. Pero es el único mundo posindustrial imaginable que promete verdadera justicia de género. Y a no ser que nos guiemos ahora por ese proyecto, nunca nos acercaremos a su establecimiento.

[45] Citado en R. Lister, «Women, Economic Dependency, and Citizenship», cit., p. 463.

PARTE II

FEMINISMO DOMESTICADO: DE LA REDISTRIBUCIÓN AL RECONOCIMIENTO EN LA ERA DE LA IDENTIDAD

V
CONTRA EL SIMBOLICISMO: USOS Y ABUSOS DEL LACANISMO EN LA POLÍTICA FEMINISTA

ESTE CAPÍTULO SURGIÓ a raíz de una experiencia de grave confusión. Durante varios años observé con creciente asombro cómo un conjunto grande e influyente de estudiosas feministas creaba una interpretación de la teoría del orden simbólico de Jacques Lacan que ellas pretendían usar a efectos feministas. Yo por mi parte había sentido una desafinidad, tanto intelectual como política, con el pensamiento lacaniano. Mientras muchas de mis compañeras feministas estaban adaptando ideas cuasi lacanianas para teorizar la construcción discursiva de la subjetividad en el cine y la literatura, por lo tanto, yo me basaba en modelos alternativos para desarrollar un análisis del lenguaje capaz de inspirar una teoría social feminista[1]. Durante mucho tiempo evité la discusión metateórica explícita de estos temas. No me expliqué a mí misma ni a mis compañeras por qué me basaba en los modelos de discurso de autores como Foucault, Bourdieu, Bajtín, Habermas y Gramsci en lugar de los de Lacan, Kristeva, Saussure y Derrida[2]. En este artículo quiero aportar esa explicación. Intentaré exponer por qué pienso que las feministas deberían evitar las versiones de la teoría del discurso que ellas atribuyen a Lacan y las teorías relacionadas que se atribuyen a Julia Kristeva. Intentaré también determinar algunos lugares en los que yo pienso que podemos hallar alternativas más satisfactorias.

1. ¿Qué le piden las feministas a una teoría del discurso?

Permítanme que empiece planteando dos preguntas: ¿qué podría una teoría del discurso aportar al feminismo? ¿Y qué deberían por lo tanto buscar las feministas en una teoría del discurso? Sugiero que una concepción del

* Agradezco los útiles comentarios y sugerencias de Jonathan Arac, David Levin, Paul Mattick, Jr., John McCumber, Diana T. Meyers y Eli Zaretsky.

[1] Véase el capítulo 2 de este libro, «La lucha en torno a las necesidades».

[2] No agrupo juntos a estos escritores porque todos sean lacanianos –claramente solo lo son Kristeva y el propio Lacan– sino porque, retractaciones aparte, todas continúan la reducción estructuralista del discurso al sistema simbólico. Desarrollaré tal argumento en este artículo.

discurso puede ayudarnos a entender al menos cuatro cosas, todas ellas interrelacionadas. En primer lugar, puede ayudarnos a entender cómo se modelan y alteran con el tiempo las identidades sociales de las personas. En segundo lugar, puede ayudarnos a entender cómo, en condiciones de desigualdad, se forman y deshacen los grupos sociales en el sentido de agentes colectivos. Tercero, una concepción del discurso puede ilustrar cómo se asegura y cuestiona la hegemonía cultural de los grupos dominantes en la sociedad. Cuarto y último, puede arrojar luz sobre las perspectivas de efectuar un cambio social y una práctica política emancipadores. Permítaseme elaborar estos cuatro aspectos.

En primer lugar, consideremos los usos de una concepción del discurso para entender las identidades sociales. La idea básica a este respecto es que las identidades sociales de las personas son complejos de significados, redes de interpretación. Tener una identidad social, ser una mujer o un hombre, por ejemplo, *es* exactamente vivir y actuar bajo un conjunto de descripciones, las cuales, por supuesto, no son secretadas sin más por el cuerpo de cada persona; ni son exudados simplemente por su psique. Derivan, por el contrario, del fondo de posibilidades interpretativas del que disponen los agentes de sociedades específicas. De ahí deducimos que, para entender las dimensiones que el género tiene en la identidad social, no basta con estudiar biología o psicología. Por el contrario, debemos estudiar las prácticas sociales históricamente específicas a través de las cuales se producen y circulan las descripciones culturales de género[3].

Las identidades sociales son, además, enormemente complejas. Están entretejidas a partir de una serie de descripciones distintas que derivan de una pluralidad de prácticas significativas distintas. Nadie es, en consecuencia, simplemente mujer sino, por ejemplo, mujer blanca, judía, de clase media, filósofa, lesbiana, socialista y madre[4]. Dado que todos actuamos en una pluralidad de contextos sociales, además, las diferentes descripciones que componen la identidad social de cualquier individuo entran y salen del punto de mira. Una no siempre es, por lo tanto, mujer en el mismo grado; en algunos contextos, la condición de mujer constituye un elemento central en el conjunto de descripciones bajo las que una persona actúa; en otros, es periférica o permanece latente[5]. Por último, no se da el caso de que las

[3] Para apreciar la importancia de la historia, considérese lo poco que coinciden las posibilidades interpretativas de las que dispongo yo, una norteamericana de finales del siglo xx, y aquéllas de las que disponía una china del siglo xiii que yo quiera imaginar como mi hermana. Y sin embargo en ambos casos, el suyo y el mío, las posibilidades interpretativas se establecen en el medio del discurso social. Cada uno de nosotros encuentra en el medio del discurso lo que es ser persona, así como una variedad de posibles descripciones que especifican el tipo particular de persona que una debe ser.
[4] Véase Elizabeth V. Spelman, *Inessential Woman,* Boston, Beacon Press, 1988.
[5] Véase Denise Riley, «*Am I That Name?» Feminism and the Category of «Women» in History*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.

identidades sociales de las personas se construyan de una vez por todas y se fijen definitivamente. Por el contrario, se alteran con el tiempo, variando con los cambios de prácticas y afiliaciones de los agentes. Incluso el modo de ser mujer cambiará, por tomar un ejemplo drástico, cuando esa mujer se hace feminista. En resumen, las identidades sociales se construyen discursivamente en contextos sociales históricamente específicos; son complejas y plurales; y cambian con el tiempo. Un uso de una concepción del discurso para la teoría feminista, por lo tanto, es el de comprender las identidades sociales en su plena complejidad sociocultural, y por lo tanto el de desmitificar los puntos de vista estáticos, de variable única y esencialistas respecto a la identidad de género.

El segundo uso de una concepción del discurso para la teoría feminista es el de entender la formación de grupos sociales. ¿A qué se debe, en condiciones de dominación, que las personas se reúnan, se dispongan bajo el emblema de identidades *colectivas,* y se constituyan en agentes sociales colectivos? ¿Cómo se producen la formación de clases y, por analogía, la formación de géneros?

Claramente, la formación de grupos supone cambios en las identidades sociales de las personas y por lo tanto también en su relación con el discurso social. Algo que ocurre a este respecto es que corrientes de identidad preexistentes adquieren una nueva importancia y centralidad. Estas corrientes, previamente sumergidas entre otras muchas, se reinscriben como la esencia de nuevas autodefiniciones y afiliaciones[6]. Por ejemplo, en la actual ola de fermento feminista, muchas que antes habíamos sido «mujeres» de un modo establecido nos hemos convertido ahora en «mujeres» en el sentido muy distinto de colectividad política discursivamente autoconstituida. En el proceso, hemos rehecho regiones enteras del discurso social. Hemos inventado nuevos términos para describir la realidad social: por ejemplo, «sexismo», «acoso sexual», «violación conyugal, en la pareja, en un encuentro familiar», «segregación sexual de la población activa», «doble turno» y «maltrato de género». También hemos inventado nuevas jergas, como la de concienciación, y nuevas esferas públicas institucionalizadas, como la Asociación de Mujeres Filósofas[7]. Es decir, la formación de grupos sociales

---

[6] Véase Jane Jenson, «Paradigms and Political Discourse: Labor and Social Policy in the USA and France before 1914», Working Paper Series, Center for European Studies, Harvard University, invierno de 1989.

[7] Véase el capítulo 2 de este volumen, «La lucha en torno a las necesidades»; y D. Riley, «*Am I That Name?» Feminism and the Category of «Women» in History*, cit. Respecto al esfuerzo por crear nuevas esferas públicas, véase Nancy Fraser, «Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy», en Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge (MA), MIT Press, 1991, pp. 109-142, y «Tales from the Trenches: On Women Philosophers, Feminist Philosophy, and SPEP», *Journal of Speculative Philosophy*, vol. 26, núm. 2, 2012, pp. 175-184.

avanza por las luchas acerca del discurso social. Una concepción del discurso es útil, por lo tanto, para entender la formación de grupos y afrontar la cuestión estrechamente relacionada de la hegemonía sociocultural.

«Hegemonía» es el término dado por el marxista italiano Antonio Gramsci a la cara discursiva del poder. Es el poder para establecer el «sentido común» o la «doxa» de una sociedad, el fondo de descripciones de la realidad social, evidentes en sí mismas, que normalmente no necesitan especificarse[8]. Incluye el poder de establecer definiciones autoritativas de situaciones y necesidades sociales, el poder de definir el universo del desacuerdo legítimo, y el poder de modelar la agenda política. La hegemonía, por lo tanto, expresa la posición aventajada de los grupos sociales dominantes con respecto al discurso. Es un concepto que nos permite reformular las cuestiones de identidad social y de los grupos sociales a la luz de la desigualdad social. ¿Cómo afectan los ejes de dominio y subordinación generales a la producción y a la circulación de los significados sociales? ¿Cómo afecta la estratificación por género, «raza» y clase a la construcción discursiva de identidades sociales y a la formación de grupos sociales?

La noción de hegemonía apunta a la intersección entre poder, desigualdad y discurso. No implica, sin embargo, que el conjunto de descripciones que circula en una sociedad comprenda una red monolítica y homogénea, ni que los grupos dominantes ejerzan un control jerárquico y absoluto del significado. Por el contrario, la «hegemonía» designa un proceso en el cual se negocia y cuestiona la autoridad cultural. Presupone que las sociedades contienen una pluralidad de discursos y ámbitos discursivos, una pluralidad de posiciones y perspectivas desde las cuales hablar. Por supuesto que no todas gozan de igual autoridad, pero el conflicto y la protesta forman parte del relato. Un uso de una concepción del discurso para la teoría feminista, por lo tanto, es el de arrojar luz sobre los procesos mediante los cuales se alcanza y cuestiona la hegemonía sociocultural de los grupos dominantes. ¿Cuáles son los procesos por los que definiciones e interpretaciones contrarias a los intereses de las mujeres adquieren autoridad cultural? ¿Cuáles son las perspectivas de movilizar definiciones e interpretaciones feministas contrahegemónicas para crear amplios grupos y alianzas de oposición?

El vínculo entre esas cuestiones y la práctica política emancipadora es, creo, bastante obvio. Una concepción del discurso que nos permitiese examinar las identidades, los grupos y la hegemonía de las maneras que he descrito sería de considerable utilidad para la práctica feminista. Daría valor a las dimensiones empoderadoras de las luchas discursivas sin conducir a retiradas

---

[8] Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, Nueva York, International Publishers, 1972.

«culturalistas» de la participación política[9]. Además, el tipo de concepción correcto se opondría a la suposición restrictiva de que las mujeres son meras víctimas pasivas de la dominación masculina. Esa suposición totaliza en exceso la dominación masculina, tratando a los hombres como los únicos agentes sociales y haciendo inconcebible nuestra propia existencia como teóricas y activistas feministas. Por el contrario, el tipo de concepción que yo propongo nos ayudaría a entender cómo participan las mujeres, incluso en condiciones de subordinación, en la creación de cultura.

2. El lacanismo y los límites del estructuralismo

A la luz de lo anterior, ¿qué tipo de concepción del discurso será útil para la teorización feminista? ¿Qué tipo de concepción ilustra mejor las identidades sociales, la formación de grupos, la hegemonía y la práctica emancipadora?

En el periodo de posguerra, dos enfoques del lenguaje teórico adquirieron influencia entre los teóricos políticos. El primero es el *modelo estructuralista,* que estudia el lenguaje como un sistema o código simbólico. Derivado de Saussure, este modelo está presupuesto en la versión de la teoría lacaniana de la que me ocuparé aquí; está abstractamente negado pero no completamente superado, además, en la deconstrucción y en formas relacionadas de la «escritura de mujeres» francesa. El segundo enfoque influyente del lenguaje teorizador puede denominarse el *modelo pragmático,* que estudia el lenguaje en el plano de los discursos, entendidos como prácticas sociales de comunicación históricamente específicas. Adoptado por pensadores como Mijaíl Bajtín, Michel Foucault y Pierre Bourdieu, este modelo opera en algunas dimensiones del trabajo de Julia Kristeva y Luce Irigaray, aunque no en todas. En el presente apartado de este capítulo, sostengo que el primer modelo, el estructuralista, es solo de utilidad limitada para la teorización feminista.

Permítaseme empezar señalando que hay a primera vista buenas razones para que las feministas sospechen del modelo estructuralista. Este modelo construye su objeto de estudio abstrayendo exactamente aquello en lo que nosotras necesitamos centrarnos, a saber, la práctica social y el contexto social de la comunicación. De hecho, la abstracción de la práctica y el contexto se encuentran entre los gestos fundadores de la lingüística de Saussure. Este autor empezó dividiendo la significación en *langue,* el sistema simbólico o código, y *parole,* los usos que los hablantes hacen del

---

[9] Alice Echols, «The New Feminism of Yin and Yang», en Ann Snitow, Christine Stansell y Sharon Thompson (eds.), *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, Nueva York, Monthly Review Press, 1983, ofrece una crítica del «feminismo cultural» entendido como retirada de la lucha política.

lenguaje en la práctica comunicativa o discurso. A continuación convirtió el primero, *langue,* en el objeto propio de la nueva ciencia de la lingüística, y relegó el segundo, *parole,* a la categoría de resto devaluado[10]. Saussure insistía al mismo tiempo en que el estudio de la *langue* fuese sincrónico, no diacrónico; de ese modo planteaba su objeto de estudio como algo estático y atemporal, abstrayéndolo del cambio histórico. El fundador de la lingüística estructuralista planteaba, por último, que la *langue* era un sistema único; hacía que la unidad y la sistematicidad de éste consistiese en el hecho supuesto de que todo significante, todo elemento significador material del código, derivase su significado posicionalmente a través de la diferencia respecto a todos los demás.

Estas operaciones fundadoras, juntas, hacen que el enfoque estructuralista resulte de utilidad limitada para los propósitos feministas[11]. Al abstraer la *parole,* el modelo estructuralista deja a un lado las cuestiones de práctica, agencia y sujeto hablante. No consigue, por lo tanto, arrojar luz sobre las prácticas discursivas a través de las cuales se forman las identidades sociales y los grupos sociales. Puesto que este enfoque deja aparte lo diacrónico, asimismo, no nos dirá nada acerca de los cambios de identidades y afiliaciones que se producen a lo largo del tiempo. Y puesto que abstrae el contexto social de la comunicación, igualmente, el modelo elude las cuestiones de poder y desigualdad. No puede, de ese modo, ilustrar los procesos por los cuales se garantiza y cuestiona la hegemonía cultural. Por último, al teorizar el fondo de significados lingüísticos disponibles como un único sistema simbólico, se presta a una visión monolítica de la significación que niega las tensiones y las contradicciones entre los significados sociales. En resumen, al reducir el discurso a un «sistema simbólico», el modelo estructuralista elimina la agencia social, el conflicto social y la práctica social[12].

Permítaseme ahora ilustrar estos problemas por medio de un breve análisis del lacanismo. Por «lacanismo» no me refiero de hecho al pensamiento

---

[10] Fernand de Saussure, *Course in General Linguistics*, Nueva York, Columbia University Press, 2011 [ed. cast.: *Curso de lingüística general*, Madrid, Akal, 2013]. Una crítica convincente a este método es la de Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Ginebra, Droz, 1972 [ed. ingl.: *Outline of a Theory of Practice,* Cambridge, Cambridge University Press, 1977]. Objeciones similares a las de Bourdieu son las vertidas por Julia Kristeva en «The System and the Speaking Subject», en Toril Moi (ed.), *The Kristeva Reader*, Nueva York, Columbia University Press, 1986, que se analizará más adelante, y en la crítica marxista soviética al formalismo ruso del que derivan los puntos de vista de Kristeva.

[11] Dejo a los lingüistas decidir si es útil para otros fines.

[12] Estas críticas pertenecen a lo que pueden denominarse estructuralismos «globales», es decir, enfoques que tratan la totalidad del lenguaje como un único sistema simbólico. No están pensadas para descartar la potencial utilidad de los enfoques que analizan las relaciones estructurales en sublenguajes y discursos socialmente situados y específicos tanto desde el punto de vista cultural como desde el histórico. Es posible, por el contrario, que para articular este último tipo de enfoques pueda resultar útil el modelo pragmático analizado más adelante.

de Jacques Lacan, demasiado complejo para abordarlo aquí. Me refiero, por el contrario, a una lectura típica ideal, neoestructuralista, de Lacan, muy extendida entre las feministas de habla inglesa[13]. Al estudiar el «lacanismo» dejaré a un lado la cuestión de la fidelidad de su interpretación, a la que podríamos acusar de dar excesiva importancia a la influencia de Saussure a expensas de otras influencias compensatorias, como Hegel[14]. Esta interpretación típica-ideal saussureana de Lacan es útil para mis fines precisamente porque demuestra con inusual claridad las dificultades que asedian a muchas concepciones del discurso ampliamente consideradas «posestructuralistas» pero que siguen unidas en importantes aspectos al estructuralismo. Como sus intentos de romper con el estructuralismo siguen siendo abstractos, dichas concepciones tienden finalmente a reciclarlo. El lacanismo, tal y como se analiza aquí, es un caso paradigmático de «neoestructuralismo»[15].

El lacanismo neoestructuralista parece, a primera vista, prometer algunas ventajas a la teoría feminista. Al unir la problemática freudiana de construcción de la subjetividad de género con el modelo saussureano de lingüística estructural, parece proporcionar a cada uno de ellos el correctivo que ambos necesitan. La introducción de la problemática freudiana promete aportar el sujeto hablante que falta en Saussure y de ese modo reabrir las cuestiones excluidas acerca de la identidad, el discurso y la práctica social. El uso del modelo saussureano promete, a su vez, remediar algunas de las deficiencias de Freud. Al insistir en que la identidad de género se establece *discursivamente,* el lacanismo parece eliminar los vestigios de biologismo que restaban en Freud, para tratar el género como algo totalmente sociocultural, y hacerlo en principio más abierto al cambio.

Observadas más de cerca, sin embargo, las ventajas prometidas no se materializan. El lacanismo empieza, por el contrario, a parecer viciosamente circular. Por una parte propone describir el proceso por el cual los individuos adquieren una subjetividad dotada de género a través de la dolorosa conscripción de los niños pequeños en un preexistente orden simbólico falocéntrico. Se supone aquí que la estructura del orden simbólico determina el carácter de la subjetividad individual. Pero, por otra

---

[13] En versiones anteriores de este capítulo, no puse suficiente cuidado en distinguir entre el «lacanismo» y Lacan. Al esforzarme más por hacer esta distinción aquí, sin embargo, no pretendo dar a entender que en mi opinión Lacan esté libre de dificultades. Sospecho, por el contrario, que muchos de los argumentos críticos básicos planteados aquí contra el «lacanismo» son también aplicables a Lacan, pero haría falta un argumento textual más complejo y mucho más largo para demostrarlo.

[14] Respecto a las tensiones entre las dimensiones hegelianas y las saussureanas en el pensamiento de Lacan, véase Peter Dews, *Logics of Disintegration: Poststructuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, Londres, Verso Books, 1987.

[15] Respecto a la noción de «neoestructuralismo», véase Manfred Frank, *What Is Neo-Structuralism?*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.

parte, la teoría se propone también demostrar que el orden simbólico debe ser necesariamente falocéntrico, porque la consecución de la subjetividad exige sumisión a «la ley del padre». En esto se presume, al contrario, que la naturaleza de la subjetividad individual, dictada por una psicología autónoma, determina el carácter del orden simbólico.

Un resultado de esta circularidad es un determinismo aparentemente blindado. Como ha señalado Dorothy Leland, la teoría plantea los procesos que describe como necesarios, invariables e inalterables[16]. El falocentrismo, el lugar desventajoso de la mujer en el orden simbólico, la codificación de la autoridad cultural como algo masculino, la imposibilidad de describir una sexualidad no fálica –en resumen, toda una serie de trampas históricamente contingentes de la dominación masculina– aparecen ahora como rasgos invariables de la condición humana. La subordinación de las mujeres se inscribe, por lo tanto, como destino inevitable de la civilización.

Detecto varios pasos espurios en este razonamiento, algunos de los cuales derivan de la presuposición del modelo estructuralista. En primer lugar, en la medida en la que el lacanismo ha conseguido eliminar el biologismo –y eso es dudoso por razones en las que no entraré aquí[17]– lo ha sustituido por el psicologismo, la opinión insostenible de que imperativos psicológicos autónomos dados con independencia de la cultura y la historia pueden dictar el modo en el que se interpretan y el modo de actuar sobre ellos dentro de la cultura y la historia. El lacanismo cae presa del psicologismo hasta el extremo de afirmar que la falocentricidad del orden simbólico es necesaria por las exigencias de un proceso de enculturación que es en sí mismo independiente de la cultura[18].

Si una mitad del argumento circular del lacanismo está viciada por el psicologismo, la otra mitad está viciada por lo que yo denomino *simbolicismo.* Por simbolicismo me refiero, en primer lugar, a la cosificación que homogeneiza diversas prácticas significantes en un «orden simbólico» monolítico generalizado; y en segundo, a dotar a ese orden de un poder causal exclusivo e ilimitado para fijar de una vez por todas la subjetividad

---

[16] Dorothy Leland, «Lacanian Psychoanalysis and French Feminism», en Nancy Fraser y Sandra Bartky (eds.), *Revaluing French Feminism: Critical Essays on Difference, Agency, and Culture*, Bloomington, Indiana University Press, 1991.

[17] A este respecto creo que podemos hablar propiamente de Lacan. La afirmación que Lacan hace de haber superado el biologismo descansa en su insistencia en que el falo no es el pene. Muchas críticas feministas han demostrado, sin embargo, que Lacan no impide la caída del significante simbólico en el órgano. El indicativo más claro de este fallo es la afirmación hecha por el autor, en «La significación del falo», de que éste se convierte en el significante primordial por su «turgencia» que sugiere «la transmisión del flujo vital» en la cópula. Véase Jacques Lacan, «The Meaning of the Phallus», en Juliet Mitchell y Jacqueline Rose (eds.), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 1982.

[18] Una versión de este argumento la plantea D. Leland en «Lacanian Psychoanalysis and French Feminism», cit.

de las personas. El simbolicismo, por lo tanto, es una operación por la cual la *langue* de abstracción estructuralista se transforma en una semidivinidad, un «orden simbólico» normativo cuyo poder de modelar identidades reduce al borde de la extinción el de meras instituciones y prácticas históricas.

Como ha señalado Deborah Cameron, el propio Lacan se muestra ambiguo de hecho respecto a la expresión «el orden simbólico»[19]. En ocasiones usa esta expresión de manera relativamente rígida para hacer referencia a la *langue* saussureana, la estructura del lenguaje entendida como sistema de signos. En este uso estricto, el lacanismo aceptaría el punto de vista inverosímil de que el sistema de signos determina en sí la subjetividad de los individuos, con independencia del contexto social y de la práctica social de sus usos. En otras ocasiones, Lacan usa la expresión «el orden simbólico» mucho más en general, para hacer referencia a una amalgama que no solo incluye las estructuras lingüísticas, sino también las tradiciones culturales y las estructuras de parentesco, haciendo equivaler erróneamente estas últimas a la estructura social en general[20]. En este uso amplio, el lacanismo combinaría la *langue* de abstracción estructural ahistórica con diversos fenómenos históricos como las formas de familia y las prácticas de crianza de los hijos; las representaciones culturales del amor y la autoridad en el arte, la literatura y la filosofía; la división del trabajo entre los sexos; las formas de organización política y de otras fuentes de poder y estatus institucionales. El resultado sería una concepción del «orden simbólico» que esencializa y homogeneiza prácticas y tradiciones históricas contingentes, eliminando las tensiones, las contradicciones y las posibilidades de cambio. Ésta sería, además, una concepción tan amplia que la afirmación de que determina la estructura de la subjetividad corre el riesgo de derrumbarse en una tautología vacía[21].

La combinación de psicologismo y simbolicismo genera una concepción del discurso de limitada utilidad para la teoría feminista. Esta concepción ofrece sin duda una explicación de la construcción discursiva de la identidad social. No es sin embargo una explicación que logre dar sentido a la complejidad y a la multiplicidad de identidades sociales, a los modos en los que están entretejidas a partir de una pluralidad de hilos discursivos. El

---

[19] Deborah Cameron, *Feminism and Linguistic Theory*, Nueva York, St. Martin's Press, 1985.

[20] Respecto a la decreciente importancia del parentesco como componente social estructural de las sociedades capitalistas modernas, véase el capítulo 7 de este volumen, «Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo». Véase asimismo Linda J. Nicholson, *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family*, Nueva York, Columbia University Press, 1986.

[21] De hecho, la principal función de este uso amplio parece ideológica, porque solo amalgamando en una única categoría lo que supuestamente es ahistórico y necesario y lo que es histórico y contingente podría el lacanismo dotar de una engañosa apariencia de verosimilitud a su afirmación de que el falocentrismo es inevitable.

lacanismo resalta, ciertamente, que la unidad y la simplicidad aparentes de la identidad del ego son imaginarias, que el sujeto está irreparablemente dividido por el lenguaje y las pulsiones, pero esta insistencia en la fractura no lleva a apreciar la diversidad de las prácticas discursivas socioculturales a partir de las cuales se tejen las identidades. Conduce, por el contrario, a una percepción unitaria de la condición humana como algo inherentemente trágico.

El lacanismo solo diferencia, de hecho, las identidades en términos binarios, separados por el único eje de poseer falo o carecer de él. Como ha demostrado Luce Irigaray, esta concepción fálica de la diferencia sexual no es una base adecuada para entender la feminidad[22], y yo añadiría que tampoco la masculinidad. Menos aún podrá, en consecuencia, arrojar luz sobre otras dimensiones de las identidades sociales, como la etnia, el color y la clase social. Y tampoco sería posible enmendar la teoría para que incorpore estos fenómenos manifiestamente históricos, dado que postula un «orden simbólico» ahistórico y libre de tensiones, equiparado al parentesco[23].

El análisis lacaniano de la construcción de identidad tampoco logra explicar los cambios de identidad a lo largo del tiempo. Se basa en la proposición psicoanalítica general de que la identidad de género (el único tipo de identidad que considera) se fija básicamente de manera definitiva con la resolución del complejo de Edipo. El lacanismo equipara esta resolución con la entrada del niño o de la niña en un orden simbólico fijo, monolítico y todopoderoso. Aumenta así, de hecho, el grado de fijeza de la identidad hallado en la teoría freudiana clásica. Es cierto, como señala Jacqueline Rose, que la teoría resalta que la identidad de género es siempre precaria, que su unidad y su estabilidad aparentes siempre están amenazadas por pulsiones libidinales reprimidas[24]. Pero este énfasis en la precariedad no es una apertura a un genuino pensamiento histórico acerca de los cambios que se dan en la identidad social de las personas. Es una insistencia, por el contrario, en una condición ahistórica permanente, dado que para el lacanismo la única alternativa a la identidad de género fija es la psicosis.

Si el lacanismo no logra proporcionar una explicación de la identidad social útil para la teoría feminista, es improbable que nos ayude a entender

[22] Véase «The Blind Spot in an Old Dream of Symmetry», en Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1985; *Speculum de l'autre femme*, París, Éditions de Minuit, 1974 [ed. cast.: *Espéculo de la otra mujer*, Madrid, Akal, 2007]. Irigaray muestra aquí que el uso del criterio fálico para conceptuar la diferencia sexual sitúa negativamente a la mujer como «carencia»

[23] Un estudio que ilustra este tema, que emerge en relación con la versión muy distinta del psicoanálisis desarrollada en Estados Unidos por Nancy Chodorow –las relaciones objeto feministas–, es el de E. V. Spelman, *Inessential Woman*, cit.

[24] Jacqueline Rose, «Introduction-II», en J. Mitchell y J. Rose (eds.), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne*, cit.

la formación de los grupos sociales. Para el lacanismo, la afiliación entra en la rúbrica de lo imaginario. Afiliarse con otros, alinearse con otros en un movimiento social, sería caer presa de las ilusiones del ego imaginario. Sería negar la pérdida y la falta, buscar una unificación y una realización imposibles. Desde la perspectiva del lacanismo, por lo tanto, los movimientos colectivos serían por definición vehículos del engaño; no podrían ni siquiera en principio ser emancipadores[25].

En la medida, además, en que la formación de grupos depende de la innovación lingüística, es inteorizable desde la perspectiva del lacanismo. Puesto que el lacanismo plantea un sistema simbólico fijo y monolítico y un hablante completamente sometido a él, es inconcebible que pudiese haber jamás una innovación lingüística. Los sujetos hablantes solo podrían reproducir constantemente el orden simbólico existente; no tendrían ninguna posibilidad de alterarlo.

Desde esta perspectiva, la cuestión de la hegemonía cultural no puede ser objeto de consideración. No es posible preguntar cómo se establece y cuestiona la autoridad cultural de los grupos dominantes en la sociedad, ni cuestionar las negociaciones desiguales entre diferentes grupos sociales que ocupan distintas posiciones discursivas. Para el lacanismo, por el contrario, solo existe «*el* orden simbólico», un único universo de discurso tan sistemático, tan omnipresente, tan monolítico que no permite concebir siquiera cosas tales como las perspectivas alternativas, los espacios discursivos múltiples, los debates por los significados sociales, las luchas entre definiciones hegemónicas y contrahegemónicas de las situaciones sociales, los conflictos de interpretación de las necesidades sociales. No permite concebir siquiera, realmente, una pluralidad de hablantes distintos.

Bloqueado el camino hacia una interpretación política de las identidades, los grupos y la hegemonía cultural, también se bloquea el camino hacia una interpretación de la práctica política. Por la sencilla razón de que no hay ningún agente concebible de dicha práctica. El lacanismo plantea una visión de la persona como acumulación no suturada de tres aspectos, ninguno de los cuales puede considerarse un agente político. El sujeto hablante es simplemente el «yo» gramatical, un conmutador sometido totalmente al orden simbólico; solo puede reproducir eternamente dicho orden. El ego es una proyección imaginaria, engañado acerca de su propia estabilidad y posesión de sí mismo, anclado en un imposible deseo narcisista de unidad y autocompleción; solo puede, por lo tanto, luchar

---

[25] Se sabe que en ocasiones hasta las feministas lacanianas han caído en esta especie de persecución a los movimientos. Me parece que, en la introducción a *The Daughter's Seduction,* Jane Gallop se acerca peligrosamente a tachar de «imaginarias» las políticas de un movimiento feminista inspirado por compromisos éticos. Véase Jane Gallop, *The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis,* Ithaca (NY), Cornell University Press, 1982.

eternamente contra molinos de viento. Por último, el ambiguo inconsciente, en ocasiones un conjunto de pulsiones libidinales reprimidas, a veces el rostro del lenguaje entendido como Otro, pero nunca algo que pudiera considerarse un agente social.

Este análisis demuestra, pienso, que el lacanismo adolece de muchos defectos conceptuales[26]. He resaltado aquellas carencias arraigadas en la presuposición de la concepción estructuralista del lenguaje. El lacanismo parecía prometer un modo de superar el estructuralismo, al introducir el concepto de sujeto hablante. Esto a su vez parecía guardar la promesa de hallar un modo de teorizar la práctica discursiva. Como espero haber demostrado, sin embargo, estas promesas no se cumplen. El sujeto hablante introducido por el lacanismo no es el agente de la práctica discursiva. Es simplemente una consecuencia de unir el orden simbólico a ciertas pulsiones libidinales reprimidas. La introducción del sujeto hablante no ha conseguido, por lo tanto, decosificar la estructura lingüística. Por el contrario, el sujeto hablante ha sido colonizado por una concepción cosificada del lenguaje entendido como sistema.

3. Julia Kristeva, entre el estructuralismo y la pragmática

Hasta aquí he sostenido que el modelo estructuralista del lenguaje es de limitada utilidad para la teoría feminista. Ahora quiero sugerir que el modelo pragmático es más prometedor. Hay de hecho a simple vista buenas razones para que las feministas prefieran un enfoque pragmático para estudiar el lenguaje. Al contrario que el enfoque estructuralista, la perspectiva pragmática estudia el lenguaje como práctica social en el contexto social. Este modelo tiene por objeto los discursos, no las estructuras. Los discursos son prácticas significantes históricamente específicas y socialmente situadas. Son los marcos comunicativos en los que los hablantes interactúan mediante el intercambio de actos de habla. Pero los propios discursos están enmarcados en instituciones sociales y contextos de acción. El concepto de discurso relaciona por lo tanto el estudio del lenguaje con el estudio de la sociedad.

---

[26] Me he centrado aquí en cuestiones conceptuales, no empíricas, y no he abordado directamente la cuestión de si el lacanismo es cierto. Pero las investigaciones recientes sobre el desarrollo de la subjetividad en bebés parecen no respaldar sus puntos de vista. Parece ahora que incluso en las fases más iniciales los bebés no son tablas rasas pasivas en las que se inscriben las estructuras simbólicas, sino participantes activos en las interacciones que construyen su experiencia. Véase, por ejemplo, Beatrice Beebe y Frank Lachman, «Mother-Infant Mutual Influence and Precursors of Psychic Structure», en Arnold Goldberg (ed.), *Frontiers in Self Psychology: Progress in Self Psychology*, vol. 3, Hillsdale (NJ), Analytic Press, 1988, pp. 3-25. Agradezco a Paul Mattick Jr que llamase mi atención sobre esta obra.

El modelo pragmático ofrece varias ventajas potenciales para la teorización feminista. En primer lugar, trata los discursos como algo contingente, postulando que surgen, se alteran y desaparecen con el tiempo. El modelo se presta así a la contextualización histórica, y nos permite tematizar el cambio. En segundo lugar, el enfoque pragmático entiende la significación como acción y no como representación. Se ocupa de cómo las personas «hacen cosas con palabras». El modelo nos permite así no contemplar a los sujetos hablantes como simples efectos de estructuras y sistemas, sino por el contrario como agentes socialmente situados. En tercer lugar, el modelo pragmático trata los discursos en plural. Parte de la suposición de que existe una pluralidad de discursos distintos en la sociedad, de ahí la pluralidad de espacios comunicativos desde los que hablar. Al plantear que los individuos asumen diferentes posiciones discursivas a medida que pasan de un marco discursivo a otro, este modelo se presta a teorizar las identidades sociales como algo no monolítico. En consecuencia el enfoque pragmático rechaza también la suposición de que la totalidad de los significados sociales en circulación constituye un único «sistema simbólico» coherente y reproducido a sí mismo. Admite, por el contrario, los conflictos entre esquemas de interpretación sociales y entre los agentes que los despliegan. Por último, al relacionar el estudio de los discursos con el estudio de la sociedad, el método pragmático nos permite centrarnos en el poder y la desigualdad. En resumen, el enfoque pragmático ofrece muchos de los recursos que necesitamos para entender la complejidad de las identidades sociales, la formación de grupos sociales, el aseguramiento y el cuestionamiento de la hegemonía cultural, y la posibilidad y la realidad de la práctica política.

Permítaseme ilustrar los usos del modelo pragmático para la teorización feminista considerando el caso ambiguo de Julia Kristeva. El caso de Kristeva es instructivo porque empezó su trayectoria profesional mostrándose crítica con el estructuralismo y partidaria de la alternativa pragmática. Al caer bajo la influencia del lacanismo, sin embargo, no ha mantenido una constante orientación hacia la pragmática. Ha acabado, por el contrario, produciendo una extraña teoría híbrida que oscila entre el estructuralismo y la pragmática. A continuación sostengo que los aspectos política y teóricamente fructíferos del pensamiento de Kristeva están ligados a sus dimensiones pragmáticas, mientras que los puntos muertos a los que llega derivan de los lapsos estructuralistas.

Kristeva manifiesta su intención de romper con el estructuralismo de manera muy clara y sucinta en un brillante artículo de 1973 titulado «The System and the speaking subject»[27]. En él sostiene que, al concebir el lenguaje

[27] J. Kristeva, «The System and the Speaking Subject», cit.

como un sistema simbólico, la semiótica estructuralista es necesariamente incapaz de entender la práctica opositora y el cambio. Para remediar estas lagunas, propone un nuevo método orientado a las «prácticas significantes». Define éstas como prácticas regidas por normas, pero no constreñidas de manera todopoderosa, y situadas en «relaciones de producción históricamente determinadas». Como complemento a este concepto de las prácticas significantes, Kristeva propone también un nuevo concepto de «sujeto hablante». Este sujeto está social e históricamente situado, desde luego, pero no sometido por completo a las convenciones sociales y discursivas imperantes. Es un sujeto, por el contrario, capaz de efectuar una práctica innovadora.

Con unos cuantos trazos audaces, por lo tanto, Kristeva rechaza la exclusión del contexto, de la práctica, de la agencia y de la innovación, y propone un nuevo modelo de pragmática discursiva. Su idea general es la de que los hablantes actúan en prácticas significantes situadas socialmente y regidas por normas. Al hacerlo, en ocasiones incumplen las normas establecidas vigentes. La práctica transgresora da lugar a innovaciones discursivas y éstas a su vez pueden conducir a un cambio real. La práctica innovadora puede entonces quedar normalizada en forma de normas discursivas nuevas o modificadas, «renovando» así las prácticas significantes[28].

Los usos de este tipo de enfoque para la teoría feminista deberían estar claros a estas alturas, pero hay también varios signos que advierten de posibles problemas. En primer lugar, la inclinación antinómica de Kristeva, la tendencia, al menos en la fase inicial cuasi maoísta de su trayectoria, a valorar la transgresión y la innovación *per se,* con independencia de su contenido y dirección[29]. El reverso de esta actitud es un gusto por tachar la práctica de adaptarse a las normas como algo sencillamente negativo, con independencia del contenido de dichas normas. Obviamente, esta actitud no es especialmente útil para la teoría feminista, que exige establecer distinciones éticas entre normas sociales opresivas y emancipadoras.

Otro problema potencial es la tendencia estetizante de Kristeva, su asociación de la transgresión valorizada con la «práctica poética». Kristeva tiende a tratar la producción estética de la vanguardia como el ámbito de innovación privilegiado. Por contraste, la práctica comunicativa de la

---

[28] «*Renovation*» y «*renewal*» son las traducciones habituales al inglés del término utilizado por Kristeva, «*renouvellement*», pero carecen en parte de la fuerza del francés. Quizá esto explica por qué los lectores anglófonos no siempre han percibido el aspecto de cambio que incluye su explicación de la transgresión, por qué han tendido al contrario a tratarla como pura negación sin consecuencias positivas. Un ejemplo de esta interpretación es el que puede encontrarse en Judith Butler, «The Body Politics of Julia Kristeva», en N. Fraser y S. Bartky (eds.), *Revaluing French Feminism: Critical Essays on Difference, Agency, and Culture*, cit.

[29] Esta tendencia desaparece en los últimos escritos de Kristeva, en los que es sustituida por una insistencia conservadora, igualmente tendenciosa e indiscriminada, en los peligros «totalitarios» que acechan en cualquier intento de innovación descontrolada.

vida cotidiana aparece como *mero* conformismo. Esta tendencia a enclavar o regionalizar la práctica innovadora no es útil para la teoría feminista. Necesitamos reconocer y evaluar el potencial emancipador de la práctica opositora *allí donde* aparece: en los dormitorios, en las fábricas, en las reuniones políticas de la American Philosphical Association.

El tercer problema, y el más serio, es el enfoque teorizador aditivo de Kristeva. Con esto me refiero a su tendencia a remediar los problemas teóricos simplemente *haciendo añadidos* a las teorías deficientes, en lugar de fragmentarlas o revisarlas. Así es, sostengo, como acaba manejando ciertos rasgos del estructuralismo; en lugar de eliminar por completo ciertas nociones estructuralistas, simplemente les añade otras nociones antiestructuralistas.

El estilo de teorización aditivo y dualista practicado por Kristeva queda claro en la forma en la que analiza y clasifica las prácticas significantes. Considera que dichas prácticas consisten en variar las proporciones de dos ingredientes básicos. Uno de ellos es «lo simbólico», un registro lingüístico vinculado a la transmisión de contenido proposicional a través de la observancia de normas gramaticales y sintácticas. El otro es «lo semiótico», un registro vinculado a la expresión de las pulsiones libidinales mediante la entonación y el ritmo, y no regido por normas lingüísticas. Lo simbólico es, por lo tanto, el eje de la práctica discursiva que ayuda a reproducir el orden social mediante la imposición de convenciones lingüísticas a los deseos anárquicos. Lo semiótico, en contraste, expresa una fuente corporal y material de negatividad revolucionaria, el poder de romper con la convención e iniciar el cambio. De acuerdo con Kristeva, todas las prácticas significantes contienen cierto grado de cada uno de estos dos registros del lenguaje pero, con la excepción notable de la práctica poética, el registro simbólico siempre es el dominante.

En su obra más reciente, Kristeva aporta a su distinción entre lo simbólico y lo semiótico una connotación de género con base psicoanalítica. Siguiendo al lacanismo, asocia lo simbólico con lo paternal, y lo describe como un orden ligado a las normas, monolíticamente falocéntrico, al que los sujetos se someten como el precio por la socialidad cuando resuelven el complejo de Edipo mediante la aceptación de la ley del padre. Pero después Kristeva rompe con el lacanismo al insistir en la persistencia subyacente de un elemento femenino y maternal en toda práctica significante. Asocia lo semiótico con lo preedípico y lo maternal, y lo valora como un punto de resistencia a la autoridad cultural paternalmente codificada, una especie de cabeza de playa de la oposición femenina dentro de la práctica discursiva.

A simple vista puede parecer que esta forma de analizar y clasificar las prácticas significantes tiene cierta utilidad potencial para la teoría

feminista. Parece cuestionar la presunción hecha por el lacanismo de que el lenguaje es monolíticamente falocéntrico y detectar un espacio de oposición feminista a la dominación del poder masculino. Observada más de cerca, sin embargo, esta apariencia de potencial feminista resulta ser en gran medida ilusoria. El análisis que Kristeva hace de las prácticas significantes traiciona sus mejores intenciones pragmáticas. La descomposición de dichas prácticas en los constituyentes simbólico y semiótico no permite superar el estructuralismo. Lo «simbólico» es, después de todo, una repetición del cosificado y falocéntrico orden simbólico del lacanismo. Y si bien lo «semiótico» es una fuerza que desestabiliza momentáneamente ese orden simbólico, no constituye una alternativa al mismo. Por el contrario, como ha mostrado Judith Butler, el enfrentamiento entre ambos modos de significación se inclina a favor de lo simbólico: lo semiótico es por definición transitorio y subordinado, siempre condenado de antemano a ser reabsorbido por el orden simbólico[30]. A esto debemos sumar el hecho, en mi opinión más fundamentalmente problemático, de que lo semiótico se define parasitariamente contra lo simbólico como la imagen especular y la negación abstracta de éste. Sumar sencillamente los dos, por lo tanto, no puede conducir y no conduce a la pragmática. Provoca, por el contrario, una amalgama de estructura y antiestructura. Esta amalgama es, además, en expresión de Hegel, una «infinidad mala», porque nos mantiene oscilando de manera incesante entre un aspecto estructuralista y un aspecto antiestructuralista, sin llegar nunca a nada distinto.

Al recurrir a un modo de teorización aditivo, por lo tanto, Kristeva rinde su prometedora concepción pragmática de práctica significante a un neoestructuralismo cuasi lacaniano. En el proceso, acaba reproduciendo algunos de las carencias conceptuales más desafortunadas del lacanismo. También ella cae en el simbolicismo, al tratar el orden simbólico como un mecanismo causal todopoderoso y amalgamar la estructura lingüística, la estructura del parentesco y la estructura social en general[31]. Por otra parte, Kristeva aprecia en ocasiones mejor que el lacanismo la especificidad histórica y la complejidad de las tradiciones culturales particulares, en especial en aquellas partes de su obra que analizan las representaciones culturales del género en dichas tradiciones. Incluso en ese aspecto, sin embargo, cae a menudo en el psicologismo; por ejemplo, arruina sus estudios potencialmente muy interesantes sobre las representaciones culturales de la feminidad y la maternidad en la teología cristiana y en la pintura renacentista italiana al retirarse a esquemas de interpretación reduccionistas que tratan el material histórico como reflejo de imperativos psicológicos

---

[30] J. Butler, «The Body Politics of Julia Kristeva», cit.
[31] Un ejemplo de esto puede encontrarse en Julia Kristeva, *Powers of Horror: An Essay on Abjection,* Nueva York, Columbia University Press, 1982.

autónomos y ahistóricos tales como el «complejo de castración» y la «paranoia femenina»[32].

Dicho esto, por lo tanto, la concepción del discurso de Kristeva renuncia a muchas de las potenciales ventajas que la pragmática ofrece a la teorización feminista. A la postre, prescinde de la importancia que la pragmática concede a la contingencia y la historicidad de las prácticas discursivas, a la apertura de éstas al posible cambio. Acepta, por el contrario, la posición cuasi estructuralista que postula el poder recuperador del orden simbólico cosificado y de ese modo renuncia a la posibilidad de explicar el cambio. Su teoría abandona, de igual modo, la insistencia de la pragmática en la pluralidad de las prácticas discursivas para recaer en una orientación homogeneizadora y binarizadora cuasi estructuralista, que distingue las prácticas de acuerdo con un eje único en función de la proporción semiótico/simbólico, femenino/masculino, renunciando de ese modo al potencial de la interpretación de las identidades complejas. Kristeva prescinde además de la importancia concedida por la pragmática al contexto social para apostar en cambio por una amalgama cuasi estructuralista del «orden simbólico» con el contexto social y renuncia, por lo tanto, a la capacidad de relacionar el dominio discursivo con la desigualdad social. Su teoría elimina, por último, la insistencia de la pragmática en la interacción y el conflicto social y se centra, por el contrario, como ha mostrado Andrea Nye, casi exclusivamente en las tensiones *intra*subjetivas y de ese modo renuncia a su capacidad para entender los fenómenos *inter*subjetivos, incluida la afiliación, por una parte, y la lucha social, por otra[33].

Este último argumento puede comprobarse considerando el análisis que Kristeva hace del sujeto hablante. Lejos de ser útil para la teorización feminista, el punto de vista de Kristeva reproduce muchos de los rasgos neutralizadores del lacanismo. Su sujeto, como el de este último, está dividido en dos mitades, ninguna de las cuales constituye un agente político potencial. El sujeto de lo simbólico es un conformista sobresocializado, profundamente sometido a las convenciones y a las normas simbólicas. Ciertamente el rebelde y anhelante conjunto de pulsiones corporales asociado con lo semiótico pone «a prueba» su conformismo. Pero, como antes, la mera adición de una fuerza antiestructuralista no permite de hecho superar el estructuralismo. El propio «sujeto» semiótico, por su parte, no puede constituir un agente de la práctica feminista por varias razones. En

---

[32] Véase Julia Kristeva, «Stabat Mater», en *The Kristeva Reader*, ed. por Toril Moi; y «Motherhood According to Giovanni Bellini», en Julia Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Art and Literature,* edición de Leon S. Roudiez, Nueva York, Columbia University Press, 1980.

[33] Un brillante análisis crítico de la filosofía del lenguaje de Kristeva, al que este estudio debe mucho, es el de Andrea Nye, «Woman Clothed with the Sun», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 12, núm. 4, 1987, pp. 664-686.

primer lugar, está situado por debajo de la cultura y la sociedad, no dentro de ellas; por lo tanto no está claro cómo podría su práctica constituir práctica *política*[34]. En segundo lugar, está definido exclusivamente en función de la transgresión de normas sociales; no puede, por consiguiente, ocuparse del aspecto reconstructivo de la política feminista, un aspecto esencial para la transformación social. Por último, se define en función de la fragmentación de la identidad social, y por lo tanto no puede figurar en la reconstrucción de las nuevas identidades y solidaridades *colectivas*, políticamente constituidas, que son esenciales para la política feminista.

Por definición, por lo tanto, ninguna de las mitades del sujeto dividido de Kristeva puede constituir un agente político feminista. Y las dos mitades tampoco pueden, sugiero yo, unirse. Tienden de manera bastante simple a cancelarse mutuamente, destruyendo una eternamente las pretensiones identitarias de la otra, y recuperando la segunda eternamente la primera para reconstituirse como antes. El resultado es una oscilación paralizante entre identidad y no identidad sin una cuestión práctica determinada. He aquí, por lo tanto, otra «mala infinidad», una amalgama de estructuralismo y de su negación abstracta.

Si el universo de Kristeva carece de agentes individuales de práctica emancipadora, también carecerá de agentes colectivos de ese tipo. Esto puede observarse examinando un último ejemplo de su patrón de pensamiento aditivo, a saber, el tratamiento que da al movimiento feminista propiamente dicho. Este tema lo aborda más directamente en un ensayo titulado «Le temps des femmes» [1979], por el que Kristeva es más conocida en los círculos feministas[35]. En él, Kristeva identifica tres «generaciones» de movimientos feministas: el primero, un feminismo humanista e igualitario, de espíritu reformista, que pretende garantizar a las mujeres una participación plena en la esfera pública, un feminismo mejor personificado quizá por Simone de Beauvoir; el segundo, un feminismo ginocéntrico de orientación cultural, que pretende promover la expresión de una especificidad simbólica y sexual femenina no definida por el varón, un feminismo representado por las proponentes de la *écriture féminine* y el *parler femme;* y por último, la propia rama de feminismo autoproclamada por Kristeva –en mi opinión, un posfeminismo de hecho–, un enfoque radicalmente nominalista y antiesencialista que resalta que las «mujeres» no existen y que las identidades colectivas son ficciones peligrosas[36].

---

[34] J. Butler plantea este argumento en «The Body Politics of Julia Kristeva», cit.
[35] Reimpreso en J. Kristeva, *The Kristeva* Reader, cit.
[36] Tomo las expresiones «feminismo humanista» y «feminismo ginocéntrico» de Iris Young, «Humanism, Gynocentrism and Feminist Politics», en I. Young, *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*, Bloomington, Indiana University Press, 1990. Tomo la expression «feminismo nominalista» de Linda Alcoff, «Cultural Feminism versus

A pesar del carácter explícitamente tripartito de esta categorización, la lógica profunda del pensamiento de Kristeva acerca del feminismo se adapta a su patrón dualista y aditivo. Ante todo porque el primer momento igualitario del feminismo queda fuera de la imagen, ya que Kristeva supone erróneamente que el programa del mismo ya se ha alcanzado. Al final, en consecuencia, se ocupa solo de dos «generaciones» de feminismo. Y además, a pesar de las críticas explícitas al ginocentrismo, hay una línea de su pensamiento que implícitamente lo comparte: me refiero a la identificación esencialista y cuasi biologista que Kristeva hace entre feminidad y maternidad. La maternidad, para ella, es la forma en la que las mujeres, a diferencia de los hombres, se mantienen en contacto con el residuo semiótico preedípico. (Los hombres lo hacen escribiendo poesía vanguardista; las mujeres, teniendo hijos). En este caso, Kristeva deshistoriza y psicologiza la maternidad, dado que amalgama la concepción, el embarazo, el parto, la lactancia y la crianza de los hijos, abstrae estas experiencias del contexto sociopolítico y establece su propio estereotipo esencialista de la feminidad; pero después retrocede y se aparta de su propia elaboración, insistiendo en que las mujeres «no existen», que la identidad femenina es ficticia y que, por lo tanto, los movimientos feministas tienden a lo religioso y lo protototalitario. El patrón general del pensamiento de Kristeva acerca del feminismo es, por lo tanto, aditivo y dualista: acaba alternando aspectos ginocéntricos esencialistas con aspectos nominalistas antiesencialistas, aspectos que consolidan una identidad de género femenino ahistórica, indiferenciada y maternal con aspectos que repudian por completo las identidades de las mujeres.

Con respecto al feminismo, por lo tanto, Kristeva nos hace oscilar entre una versión regresiva del esencialismo ginocéntrico-maternalista, por una parte, y un antiesencialismo posfeminista, por otra. Ninguno de ellos es útil para la teorización feminista. En términos de Denise Riley, la primera nos *sobrefeminiza* a las mujeres, al definirnos maternalmente; el segundo nos *infrafeminiza* al insistir en que las «mujeres» no existen y tachar el movimiento feminista de ficción protototalitaria[37]. La mera unión de los dos, asimismo, no supera los límites de ninguno. Constituye, por el contrario, otra «infinidad mala», otra prueba de la limitada utilidad para la teorización feminista de un enfoque que meramente reúne una negación abstracta del estructuralismo con un modelo estructuralista que por lo demás permanece intacto.

Poststructuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 13, núm. 3, primavera de 1988, pp. 405-436.

[37] Respecto a los términos «infrafeminización» y «sobrefeminización» véase D. Riley, «*Am I That Name?» Feminism and the Category of «Women» in History,* cit. Una crítica útil a la equiparación hecha por Kristeva entre movimientos colectivos de liberación y «totalitarismo», véase Ann Rosalind Jones, «Julia Kristeva on Femininity: The Limits of a Semiotic Politics», *Feminist Review*, núm. 18, 1984, pp. 56-73.

4. Conclusión

Espero que lo aquí dicho haya aportado una ilustración razonablemente clara y persuasiva de mi argumento más general, a saber, que para la teorización feminista tiene más utilidad la pragmática que los enfoques estructuralistas para el estudio del lenguaje. En lugar de reiterar las ventajas de los modelos pragmáticos, cerraré con un ejemplo específico de sus usos para la teorización feminista.

Como he señalado, los modelos pragmáticos insisten en el contexto social y en la práctica social de la comunicación, y estudian una pluralidad de prácticas y espacios discursivos históricamente cambiantes. Como resultado, estos enfoques nos ofrecen la posibilidad de ver las identidades sociales como algo complejo, cambiante y discursivamente construidas. Esto a su vez me parece nuestra mejor esperanza para evitar algunas de las dificultades de Kristeva. Las identidades sociales cambiantes, complejas y construidas discursivamente proporcionan una alternativa a las concepciones esencialistas y cosificadas de la identidad de género, por una parte, y a las simples negaciones y dispersiones de la identidad, por otra. Nos permiten navegar con seguridad entre las dos orillas del esencialismo y el nominalismo, entre cosificar las identidades sociales de las mujeres bajo estereotipos de feminidad, por una parte, y disolverlas en la completa nulidad y el olvido, por otra[38]. Afirmo, por lo tanto, que con ayuda de una concepción pragmática del discurso podemos aceptar la crítica al esencialismo sin volvernos posfeministas. Esto me parece una ayuda valiosísima, porque no será el momento de hablar de posfeminismo mientras no podamos hablar legítimamente de pospatriarcado[39].

---

[38] Véase, a este respecto, Nancy Fraser y Linda J. Nicholson, «Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism», en L. J. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*, Nueva York, Routledge, 1993.

[39] Tomo esta frase de Toril Moi, que la pronunció, en otro contexto, en la conferencia que dictó en el congreso sobre «Convergence in Crisis: Narratives of the History of Theory», Duke University, celebrado el 24-27 de septiembre de 1987.

VI
LA POLÍTICA FEMINISTA EN LA ERA DEL RECONOCIMIENTO: UNA APROXIMACIÓN BIDIMENSIONAL A LA JUSTICIA DE GÉNERO

LA TEORÍA FEMINISTA tiende a seguir el espíritu de los tiempos. En la década de 1970, cuando la segunda ola feminista emergió de la nueva izquierda, sus teorías de género más influyentes reflejaban la influencia aún potente del marxismo. Atraídas por el análisis de clases o antagónicas a él, estas teorías situaban las relaciones de género en el terreno de la economía política, a pesar de que también pretendían ampliarlo para abarcar el trabajo doméstico, la reproducción y la sexualidad. Poco después, irritadas por los límites de paradigmas centrados en el trabajo, surgieron corrientes adicionales de teoría feminista en diálogo con el psicoanálisis. En el mundo anglófono, los teóricos de las relaciones de objeto empezaron a concebir el género como una «identidad». En el continente europeo, por su parte, las lacanianas rechazaban la expresión «relaciones de género», por considerarla demasiado sociológica, y la sustituían por «diferencia sexual», concebida por ellas en relación con la subjetividad y el orden simbólico. En ambos casos la intención inicial no era suplantar al marxismo *per se;* ambas corrientes creían, por el contrario, estar enriqueciendo y profundizando unos paradigmas materialistas que con demasiada frecuencia caían en el vulgar economicismo. En la década de 1990, sin embargo, la nueva izquierda era solo un recuerdo, y a muchos el marxismo les parecía letra muerta. En ese contexto, líneas de pensamiento que habían empezado presumiendo la relevancia del marxismo tomaron otra valencia. Unidas al éxodo del marxismo por parte de los intelectuales en general, las teóricas feministas adoptaron mayoritariamente «el giro cultural». Con la excepción de unas cuantas resistentes, incluso aquellas que rechazaban el psicoanálisis acabaron por interpretar el género como una identidad o una «construcción cultural». Hoy, en consecuencia, la teoría del género es en general una rama de los estudios culturales. Como tal ha atenuado aún más, o perdido incluso, sus vínculos históricos con el marxismo, y con la teoría social y la economía política más en general.

Las vicisitudes de la teoría siguen, como siempre, a las de la política. El cambio, en los pasados treinta años, de una interpretación del género cuasi marxista y centrada en el trabajo a concepciones basadas

en la cultura y en la identidad coincide con un cambio paralelo en la política feminista. Mientras que la generación de 1968 esperaba, entre otras cosas, reestructurar la economía política para abolir la división del trabajo por sexos, las feministas posteriores formularon otros objetivos menos materiales. Algunas, por ejemplo, buscaban el reconocimiento de la diferencia sexual, mientras que otras preferían deconstruir la oposición categorial entre lo masculino y lo femenino. El resultado fue un cambio en el centro de gravedad de la política feminista. Los conflictos de género, en otro tiempo centrados en el trabajo y la violencia, han puesto el foco en años recientes sobre la identidad y la representación. El efecto ha sido el de subordinar los conflictos sociales a los culturales, la política de la redistribución a la política del reconocimiento. Ésa no era, de nuevo, la intención inicial. Tanto las feministas culturales como las deconstruccionistas suponían, por el contrario, que la política cultural feminista actuaría en sinergia con las luchas por la igualdad social, pero también esa suposición ha caído presa del espíritu de los tiempos. En «la sociedad de redes», el giro feminista hacia el reconocimiento ha encajado demasiado fácilmente en un neoliberalismo hegemónico que no desea sino reprimir el recuerdo del socialismo[1].

El feminismo no es el único que ha experimentado esta trayectoria, por supuesto. La reciente historia de la teoría del género refleja, por el contrario, un giro más amplio en los principios elementales de la creación de reivindicaciones políticas. Por un lado, en todas partes han surgido luchas por la obtención de reconocimiento: véanse los debates sobre el multiculturalismo, los derechos humanos y la autonomía nacional. Por otro, los esfuerzos por conseguir una distribución igualitaria están en relativa decadencia: obsérvese el debilitamiento de los sindicatos y la atracción de los partidos laboristas y socialistas hacia «la tercera vía». El resultado es una trágica paradója histórica. El giro de la redistribución al reconocimiento se ha producido en el mismo momento en el que un capitalismo agresivamente globalizador, liderado por Estados Unidos, está exacerbando la desigualdad económica[2].

---

[1] El capítulo 9 («El feminismo, el capitalismo y la astucia de la historia») y el 10 («Entre la mercantilización y la protección social») elaboran esta afirmación.

[2] Un análisis más amplio de este tema se incluye en Nancy Fraser, «From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age», *New Left Review* 212, 1995, pp. 68-93 [ed. cast.: «¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era "postsocialista"», *NLR* 0, enero-febrero de 2000, pp. 126-155]; reimpreso en N. Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition,* Nueva York, Routledge, 1997 [ed. cast.: *Iustitia Interrupta: reflexiones críticas desde la posición «postsocialista»*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 1997]. Véase también Nancy Fraser, «Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation», en Nancy Fraser y Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange,* Londres, Verso Books, 2003.

Para el feminismo, en consecuencia, se ha tratado de un doble cambio. Por una parte, el giro al reconocimiento representa una ampliación del conflicto de género y una nueva interpretación de la justicia de género, la cual no limitada ya cuestiones de distribución, abarca ahora temas de representación, identidad y diferencia. El resultado es un gran avance respecto a reductivos paradigmas economicistas que tenían dificultades para conceptuar los perjuicios no derivados de la división del trabajo, sino de patrones de valor cultural androcéntricos. Por otra parte, ya no está claro que los esfuerzos feministas por alcanzar el reconocimiento estén sirviendo para profundizar y enriquecer las luchas por una redistribución igualitaria. En el contexto del neoliberalismo ascendente, por el contrario, pueden estar sirviendo para desplazarla y, si esto es así, los recientes avances irían emparejados con una trágica pérdida. En lugar de alcanzar un paradigma más amplio y rico, capaz de abarcar la redistribución y el reconocimiento, habríamos cambiado un paradigma truncado por otro: un economicismo truncado por un culturalismo truncado. El resultado sería un caso clásico de desarrollo combinado y desigual: los notables avances recientes del feminismo en el eje del reconocimiento coincidirían con una paralización del avance –o incluso un retroceso– en el eje de la distribución.

Esa, al menos, es mi interpretación de las actuales tendencias. En el presente artículo esbozaré un enfoque de la teoría de género y de la política feminista que responda a este diagnóstico, con el propósito de impedir que se realice plenamente. Lo que tengo que decir se divide en cuatro partes. En primer lugar, propondré un análisis del género suficientemente amplio como para albergar toda la gama de preocupaciones feministas, tanto las centrales del antiguo feminismo socialista como las radicadas en el giro cultural. Para complementar este análisis, propondré, en segundo lugar, una concepción igualmente amplia de la justicia, capaz de abarcar la distribución y el reconocimiento; y, tercero, una explicación no identitaria del reconocimiento capaz de actuar en sinergia con la redistribución. Por último, examinaré algunos problemas prácticos que surgen cuando intentamos imaginar reformas institucionales capaces de corregir simultáneamente la mala distribución y la falta de reconocimiento. En los cuatro apartados, rompo con los enfoques feministas que se centran exclusivamente en el género. Sitúo las luchas de género, por el contrario, como una rama entre otras de un proyecto político más amplio dirigido a institucionalizar la justicia democrática en múltiples ejes de diferenciación social.

1. El género, un concepto bidimensional

Para no truncar la problemática feminista y no cooperar inconscientemente con el neoliberalismo, las feministas de hoy necesitan revisar el concepto de género. Hace falta una concepción –amplia y capaz de acomodar al menos dos conjuntos de preocupaciones– que incorpore, por una parte, la problemática centrada en el trabajo asociada con el feminismo socialista, y, por otra, tenga espacio para la problemática centrada en la cultura y asociada con ramas supuestamente «posmarxianas» de la teorización feminista. Las feministas deberían rechazar las formulaciones sectarias que consideran ambas problemáticas mutuamente antitéticas, para desarrollar una explicación del género que abarque las preocupaciones de ambas. Como veremos, ello exige la teorización del carácter sexista de la economía política y del androcentrismo del orden cultural, sin reducir ninguna de ellas a la otra. Al mismo tiempo, exige también teorizar sobre dos dimensiones analíticamente distintas del sexismo, una centrada en la distribución y la otra en el reconocimiento. El resultado será una *concepción bidimensional del género.* Solo dicha concepción puede respaldar una política feminista viable en la era actual.

Permítaseme explicarme. El enfoque que propongo exige abordar el género bifocalmente: simultáneamente a través de dos lentes distintas. Visto con una lente, el género tiene afinidades con la clase; visto con la otra, es más afín al estatus. Cada lente enfoca un aspecto importante de la subordinación de las mujeres, pero ninguna de ellas es suficiente por sí sola. Solo se alcanza una interpretación completa al superponer ambas lentes. En ese punto, el género aparece como un eje categorial que abarca dos dimensiones del ordenamiento social, la dimensión de la *distribución* y la del *reconocimiento.*

Desde la perspectiva distributiva, el género aparece como una diferenciación similar a la de clase, arraigada en la estructura económica de la sociedad. Principio organizador básico en la división del trabajo, subraya la división fundamental entre el trabajo «productivo» remunerado y el trabajo «reproductivo» y doméstico no remunerado, asignando a las mujeres una responsabilidad primaria en el segundo. El género estructura también la división dentro del trabajo remunerado entre ocupaciones ligadas al sector industrial y la actividad profesional, bien pagadas y en las que predominan los hombres, y profesiones y ocupaciones de servicio doméstico y «de cuello rosa», peor remuneradas, en las que predominan las mujeres. El resultado es una estructura económica que genera formas de injusticia distributiva específicas del género.

Desde la perspectiva del reconocimiento, en cambio, el género aparece como una diferenciación de estatus, arraigada en el orden de estatus de la

sociedad. El género codifica patrones culturales de interpretación y evaluación dominantes, que son fundamentales para el orden de estatus en su totalidad. Uno de los principales rasgos de la injusticia de género es, por lo tanto, el androcentrismo: un patrón de valor cultural institucionalizado que privilegia los rasgos asociados con la masculinidad, mientras que devalúa todo lo codificado como «femenino», paradigmáticamente –aunque no solo– las mujeres. Institucionalizados de manera generalizada, los patrones de valor androcéntricos estructuran amplias franjas de interacción social. Expresamente codificados en muchas áreas del derecho (incluido el derecho de familia y el penal), inspiran interpretaciones jurídicas de la intimidad, la autonomía, la defensa propia y la igualdad. También están atrincherados en muchas áreas de la política gubernamental (incluida la reproductiva, la inmigración y la política de asilo) y en prácticas profesionales habituales (como la medicina y la psicoterapia). Los patrones de valor androcéntricos impregnan también la cultura popular y la interacción cotidiana. Las mujeres sufren, como resultado, formas de *subordinación de estatus* específicas del género, como el acoso sexual, la violación y la violencia doméstica; representaciones estereotipadas trivializadoras, objetificantes y despectivas en los medios de comunicación; menosprecio en la vida cotidiana; exclusión o marginación en esferas públicas y organismos deliberativos; y denegación de los derechos plenos y de protecciones iguales en lo referente a la ciudadanía. Estos daños son injusticias provocadas por la falta de reconocimiento. Son relativamente independientes de la economía política y no son meramente «superestructurales». Es imposible, por lo tanto, superarlas solo mediante la redistribución, y exigen remedios de reconocimiento adicionales e independientes.

Cuando se combinan ambas perspectivas, el género emerge como una categoría bidimensional. Contiene una cara político-económica que lo incluye en el ámbito de la redistribución y también una cara cultural-discursiva que lo incluye simultáneamente en el ámbito del reconocimiento. Ninguna de esas dimensiones es meramente, además, consecuencia indirecta de la otra. Ciertamente la dimensión distributiva y la de reconocimiento interactúan entre sí, pero la mala distribución provocada por el género no es simplemente un subproducto de la jerarquía de estatus; y la falta de reconocimiento relacionada con el género tampoco es completamente un subproducto de la estructura económica. Cada dimensión tiene, por el contrario, una relativa independencia respecto a la otra. Ninguna de las dos puede solucionarse por completo de manera indirecta, por lo tanto, mediante correcciones dirigidas exclusivamente a la otra. Es debatible si ambas dimensiones tienen el mismo peso, pero remediar la injusticia de género exige, en todo caso, cambiar la estructura económica y el orden de estatus de la sociedad contemporánea. Ninguna de las dos bastará por sí sola.

El carácter bidimensional del género causa estragos en la idea de elección disyuntiva entre la política de la redistribución y la política del reconocimiento. Esa interpretación asume que las mujeres son una clase o un grupo de estatus, pero no ambos; que la injusticia que sufren es la mala distribución o la falta de reconocimiento, pero no ambas; que la solución es la redistribución o el reconocimiento, pero no ambos. El género, vemos ahora, hace explotar toda esta serie de falsas antítesis. He aquí una categoría compuesta de estatus y de clase. El género no solo es una «diferencia» construida simultáneamente a partir de diferencias económicas y patrones de valor cultural institucionalizados, sino que la mala distribución y la falta de reconocimiento son fundamentales para el sexismo. La implicación para la política feminista está clara. Combatir la subordinación de las mujeres exige un enfoque que combine una política de redistribución con una política de reconocimiento[3].

2. La justicia de género entendida como paridad participativa

Desarrollar dicho enfoque exige una concepción de la justicia tan amplia y capaz como la anterior visión del género. Dicha concepción debe también acomodar al menos dos conjuntos de preocupaciones. Debe, por una parte, abarcar las tradicionales preocupaciones de la justicia distributiva, en especial la pobreza, la explotación, la desigualdad y las diferencias entre clases. Debe al mismo tiempo abarcar también preocupaciones de reconocimiento, en especial la falta de respeto, el imperialismo cultural y la jerarquía de estatus. Dicha concepción debe rechazar las formulaciones sectarias que consideran la distribución y el reconocimiento interpretaciones mutuamente incompatibles de la justicia, para optar por acomodar ambas. Como veremos, esto significa teorizar la mala distribución y la falta de reconocimiento en referencia a un criterio normativo común, sin reducir la una a la otra. El resultado, de nuevo, será una *concepción bidimensional de la justicia.* Solo dicha concepción puede abarcar la injusticia sexista en toda su magnitud.

---

[3] El género tampoco es inusual a este respecto. También la «raza» es una categoría bidimensional, un compuesto de estatus y clase. También la clase puede entenderse mejor bidimensionalmente, en contra de lo establecido por las teorías economicistas ortodoxas. E incluso la orientación sexual, que a primera vista parece un caso paradigmático de reconocimiento puro, tiene una innegable dimensión económica. Bien podría resultar, por lo tanto, que prácticamente todos los ejes de injusticia del mundo real sean bidimensionales. Prácticamente todos perpetran desigualdad distributiva y falta de reconocimiento en formas en las que ninguna de esas injusticias puede corregirse de manera completamente indirecta, sino en las que cada una exige cierta atención concreta. A efectos prácticos, por lo tanto, superar la injusticia exige en todos los casos tanto redistribución como reconocimiento. Un análisis más pleno de este tema se efectúa en N. Fraser, «Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation», cit.

La concepción de la justicia que propongo se centra en el principio de *paridad de participación.* De acuerdo con este principio, la justicia exige soluciones sociales que permitan a todos los miembros (adultos) de una sociedad interactuar entre sí *como iguales.* Para que la paridad participativa sea posible deben satisfacerse al menos dos condiciones. En primer lugar, la distribución de los recursos materiales debe ser tal que garantice la independencia y la «voz» de los participantes. Esta condición «objetiva» excluye formas y niveles de dependencia y desigualdad económicas que impidan la paridad de participación. Excluidas, por lo tanto, están las soluciones sociales que institucionalizan la privación, la explotación y excesivas disparidades de riqueza, renta y tiempo de ocio, negando así a algunas personas los medios y las oportunidades para interactuar con otras como iguales. A diferencia de esta, la segunda condición para la paridad participativa es «intersubjetiva». Exige que los patrones de valor cultural institucionalizados expresen el mismo respeto por todos los participantes y garanticen igualdad de oportunidades para alcanzar la consideración social. Esta condición excluye patrones de valor institucionalizados que deprecien sistemáticamente algunas categorías de personas y las cualidades asociadas con ellas. Están excluidos, por lo tanto, patrones de valor institucionalizados que nieguen a algunas personas la categoría de plenos participantes en la interacción, ya sea cargándolos de una excesiva «diferencia» adscrita o no reconociendo su singularidad.

Ambas condiciones son necesarias para la paridad participativa. Ninguna de ellas es suficiente por sí sola. La primera sitúa el foco sobre preocupaciones tradicionalmente asociadas con la teoría de la justicia distributiva, en especial preocupaciones correspondientes a la estructura económica de la sociedad y a diferencias de clase económicamente definidas. La segunda se centra en preocupaciones recientemente resaltadas en la filosofía del reconocimiento, en especial las referentes al orden de estatus en una sociedad y a jerarquías de estatus culturalmente definidas. Pero ninguna de estas condiciones es meramente un efecto epifenoménico de la otra. Cada una tiene, por el contrario, cierta independencia relativa. Ninguna puede, por lo tanto, alcanzarse por completo de manera indirecta, mediante reformas dirigidas exclusivamente a la otra. El resultado es una concepción bidimensional de la justicia que abarca *tanto* la redistribución *como* el reconocimiento, sin reducir ninguno de los dos al otro[4].

Este enfoque encaja en la concepción de género antes propuesta. Al construir la redistribución y el reconocimiento como dos dimensiones de la justicia mutuamente irreducibles, amplía la usual interpretación de la

[4] Se puede encontrar una argumentación más amplia en N. Fraser, «Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation», cit.

justicia para abarcar tanto el aspecto de clase como el de estatus en la subordinación de género. Al someter ambas dimensiones a la norma superior de paridad participativa, además, proporciona un solo criterio normativo para evaluar la justicia del orden de género. En la medida en la que la estructura económica de la sociedad niega a las mujeres los recursos que necesitan para una plena participación en la vida social, institucionaliza la mala distribución provocada por el sexismo. En la medida, igualmente, en que el orden de estatus de la sociedad convierte a las mujeres en participantes no plenos en la interacción, institucionaliza la falta de reconocimiento propia del sexismo. En ambos casos, el resultado es un orden de género moralmente indefendible.

La norma de la paridad participativa sirve, pues, para identificar –y condenar– la injusticia de género en dos dimensiones. Pero el criterio se aplica también a otros ejes de diferenciación social, como la clase, la «raza», la orientación sexual, la etnia, la nacionalidad y la religión. En la medida en que las soluciones sociales impiden la paridad de participación en cualquiera de esos ejes, ya sea por una distribución desigual o por falta de reconocimiento, incumplen los requisitos de la justicia. El resultado, como veremos en breve, es un criterio normativo capaz de arbitrar algunos de los dilemas políticos más difíciles que afrontan hoy en día las feministas. Estos dilemas surgen en la intersección de múltiples ejes de subordinación, cuando, por ejemplo, los esfuerzos por remediar el trato injusto a una minoría religiosa parecen entrar en conflicto con los esfuerzos por remediar el sexismo. En el siguiente apartado demostraré que el principio de paridad participativa sirve para resolver dichos dilemas.

Permítaseme, sin embargo, aclarar primero el uso que hago del término «paridad», puesto que difiere de los recientes usos dados en francés a dicho término. Merecen señalarse en especial cuatro puntos de divergencia. En primer lugar, en Francia *parité* designa una ley que exige que la mitad de todos los candidatos presentados en las listas electorales que optan a ocupar escaños en las asambleas legislativas sean mujeres. Allí, en consecuencia, significa una estricta igualdad numérica en la representación de género en las elecciones. Para mí, la paridad no es cuestión de números. Es, por el contrario, una condición cualitativa, la condición de ser un *par*, de estar *a la par* que otros, de interactuar con ellos en condiciones de igualdad. Esa condición no está garantizada por los meros números, como sabemos por los países ex comunistas, algunos de los cuales estaban cerca de la paridad en el sentido francés al tiempo que distaban mucho de alcanzarla en el mío. Ciertamente, la grave infrarrepresentación de las mujeres en las asambleas legislativas y en otras instituciones políticas formales significa por lo general disparidades cualitativas de participación en la vida social, pero las cuotas numéricas no son siempre ni necesariamente la mejor solución. Mi

concepción, por consiguiente, deja deliberadamente abierta (para la deliberación democrática) la cuestión de qué grado exacto de representación o de nivel de igualdad es necesario para garantizar la paridad participativa.

La razón está relacionada con la segunda diferencia que existe entre mi concepción de la paridad y la francesa, una diferencia relacionada con el alcance. En Francia, la exigencia de *parité* hace referencia solo a una dimensión de la justicia, a saber, la del reconocimiento. Allí, en consecuencia, se asume aparentemente que el principal obstáculo para la plena participación de las mujeres en la vida política es una jerarquía de valores androcéntrica en la estructura de partidos, y que la principal solución es la exigencia constitucional de que las mujeres constituyan la mitad de las listas de candidatos electorales. Para mí, por el contrario, la exigencia de paridad participativa es aplicable a ambas dimensiones de la justicia social, tanto la distribución como el reconocimiento. Y asumo que el obstáculo para la paridad puede ser (y a menudo es) una mala distribución además de la falta de reconocimiento. En el caso de la disparidad de género en la representación política, por lo tanto, asumo que no solo hace falta desinstitucionalizar las jerarquías de valor androcéntricas sino también reestructurar la división del trabajo y eliminar el «doble turno» de las mujeres, que constituye un formidable obstáculo distributivo a su plena participación en la vida política.

La tercera diferencia clave es también cuestión de alcance, pero en un sentido distinto. En Francia, *parité* se aplica solo a un campo de interacción: las campañas electorales para obtener escaños en las asambleas legislativas. Para mí, sin embargo, la paridad es aplicable a toda la vida social. La justicia requiere, por lo tanto, paridad de participación en una multiplicidad de campos de interacción, incluidos los mercados de trabajo, las relaciones sexuales, la vida de familia, las esferas públicas y las asociaciones voluntarias en la sociedad civil. En cada campo, sin embargo, la participación significa algo distinto. Por ejemplo, la participación en el mercado de trabajo significa algo cualitativamente distinto a la participación en las relaciones sexuales o en la sociedad civil. En cada campo, por lo tanto, el significado de paridad debe adaptarse al tipo de participación en cuestión. Ninguna fórmula, cuantitativa o de otro tipo, puede por sí sola bastar para todos los casos. Lo que se necesita con exactitud para alcanzar la paridad participativa depende en parte de la naturaleza de la interacción social en cuestión.

La cuarta diferencia clave concierne al alcance en otro sentido. En Francia, *parité* se aplica solo a un eje de diferenciación social, a saber, el del género. La ley no exige, por ejemplo, una representación proporcional de otras categorías de personas subordinadas, como minorías raciales/étnicas o religiosas. Y parece que a sus defensores tampoco les preocupa el impacto

de la paridad en dicha representación. Para mí, en cambio, la justicia exige paridad participativa en todos los ejes principales de diferenciación social, no solo el género, sino también la «raza», la etnia, la sexualidad, la religión y la nacionalidad[5]. Y, como explicaré en el siguiente apartado, ello supone que las reformas propuestas deben evaluarse desde múltiples perspectivas y de ahí que los proponentes deban considerar si las medidas dirigidas a solucionar un tipo de disparidad tienen probabilidades de acabar exacerbando otra[6].

En general, por lo tanto, mi noción de justicia entendida como paridad participativa es mucho más amplia que la *parité* francesa. Al contrario que ésta, proporciona un criterio normativo para evaluar la justicia de *todas* las respuestas sociales en *dos* dimensiones y en *múltiples ejes* de diferenciación social. Como tal, representa un homólogo apto para una concepción de género que no solo abarca la dimensión de reconocimiento basada en el estatus sino también la dimensión de la distribución similar a la clase.

3. Reconsiderar el reconocimiento superando la política de identidad

Consideremos ahora las implicaciones que estas concepciones tienen para la política feminista, empezando por la política del reconocimiento. Por lo general, ésta se considera una política de identidad. Desde la perspectiva habitual, lo que exige reconocimiento es la identidad de género femenina. La falta de reconocimiento consiste en la depreciación de dicha identidad por una cultura patriarcal y el consiguiente daño a la percepción del yo de las mujeres. Para solucionar este daño es necesaria una política de reconocimiento feminista. El objetivo de dicha política es el de reparar la autodislocación interna impugnando las imágenes androcéntricas que degradan la feminidad. Las mujeres deben rechazar dichas imágenes y adoptar nuevas autorrepresentaciones confeccionadas por ellas mismas. Una vez remodelada su identidad colectiva, además, deben mostrarla en público para obtener el respeto y la estima de la sociedad en general. El resultado, cuando tiene éxito, es el «reconocimiento», una relación positiva

---

[5] Rechazo, por lo tanto, interpretaciones esencialistas de la diferencia sexual invocadas por algunas filósofas feministas francesas para justificar la *parité*.

[6] Existe también una quinta diferencia, que concierne a la modalidad. La ley francesa establece la *parité* de participación de hecho. Para mí, en cambio, la exigencia moral es que a los miembros de la sociedad se les garantice la *posibilidad* de paridad, si deciden participar en una actividad o interacción dada y cuando decidan hacerlo. No hay una exigencia de que todos participen de hecho en dicha actividad. Por poner un ejemplo de Estados Unidos: grupos separatistas como los amish tienen perfecto derecho a negarse a participar en la sociedad en general. Lo que no pueden hacer, sin embargo, es privar a sus hijos de la oportunidad de adquirir las competencias sociales que necesitarían para participar como iguales en caso de que más tarde decidiesen abandonar la comunidad amish y unirse a la sociedad convencional.

con uno mismo. En el modelo de identidad, por lo tanto, la política de reconocimiento feminista significa una política identitaria.

Este modelo de identidad contiene sin duda observaciones verdaderamente perspicaces acerca de los efectos psicológicos del sexismo. Como he afirmado en otra parte, es deficiente, sin embargo, al menos en dos aspectos importantes. Tiende, en primer lugar, a cosificar la feminidad y ocultar ejes de subordinación entrecruzados y en consecuencia a menudo recicla los estereotipos de género dominantes, al tiempo que promueve el separatismo y la corrección política. El modelo de identidad trata, en segundo lugar, la falta de reconocimiento sexista como un daño cultural independiente. Como resultado, oscurece los vínculos de ésta con la mala distribución sexista, impidiendo así los esfuerzos por combatir simultáneamente ambos aspectos del sexismo[7]. Por estas razones, las feministas necesitan un enfoque alternativo.

Los conceptos de género y justicia aquí propuestos conllevan una política feminista de reconocimiento alternativa. Desde esta perspectiva, el reconocimiento es una cuestión de *estatus social.* Lo que requiere reconocimiento no es la identidad femenina sino la posición de las mujeres como plenas participantes en la interacción social. La falta de reconocimiento, en consecuencia, no significa depreciación y deformación de la feminidad. Significa, por el contrario, subordinación social en el sentido de que se les impide a las mujeres participar como iguales en la vida social. Para solucionar la injusticia hace falta una política de reconocimiento feminista, ciertamente, pero esto no significa política de identidad. En el modelo de estatus, por el contrario, significa una política destinada a superar la subordinación mediante el establecimiento de las mujeres como miembros plenos de la sociedad, capaces de participar a la par que los hombres.

Permítaseme que me explique. El enfoque del estatus exige examinar los efectos que los patrones de valor cultural institucionalizados tienen sobre la *posición* relativa de las mujeres. Si y cuando dichos patrones constituyen a las mujeres en *pares,* capaces de participar a la par que los hombres en la vida social, entonces podemos hablar de *reconocimiento recíproco* e *igualdad de estatus.* Cuando, en contraste, los patrones de valor cultural institucionalizados constituyen a las mujeres como un completo otro, excluido e inferior o simplemente invisible, y por consiguiente no les conceden la posición de interlocutores plenos en la interacción social, debemos hablar de *falta de reconocimiento sexista* y *subordinación de estatus.*

---

[7] Respecto a una crítica más plena del modelo de identidad, véase N. Fraser, «Rethinking Recognition: Overcoming Displacement and Reification in Cultural Politics», *NLR* 3, mayo-junio de 2000, pp. 107-120 [ed. cast.: «Nuevas reflexiones sobre el reconocimiento», *NLR* 4, septiembre-octubre de 2000, pp. 55-68].

En el modelo del estatus, por lo tanto, la falta de reconocimiento sexista es una relación social de subordinación transmitida mediante *patrones de valor cultural institucionalizados.* Ocurre cuando las instituciones sociales regulan la interacción de acuerdo con normas androcéntricas que impiden la paridad. Ejemplos de ello son las leyes penales que pasan por alto la violación dentro del matrimonio, los programas de bienestar social que estigmatizan a las madres solteras, catalogándolas como parásitos sexualmente irresponsables, y las políticas de asilo que consideran la mutilación genital una «práctica cultural» como cualquier otra. En cada uno de estos casos, la interacción está regulada por un patrón de valor cultural androcéntrico. En cada uno de ellos, el resultado es el de negar a las mujeres el estatus de interlocutores plenos en la interacción, capaces de participar a la par que los hombres.

Vista en referencia al estatus, por lo tanto, la falta de reconocimiento constituye una seria conculcación de la justicia. Donde y como quiera que ocurra, es pertinente una reivindicación de reconocimiento. Pero obsérvese precisamente lo que esto significa: no destinadas a valorar la feminidad sino por el contrario a superar la subordinación, las reivindicaciones de reconocimiento pretenden establecer a las mujeres como interlocutoras plenas en la vida social, capaces de interactuar con los hombres como iguales. Pretenden en consecuencia *desinstitucionalizar los patrones de valor androcéntricos que impiden la paridad entre sexos y sustituirlos por patrones que la fomenten*[8].

En general, por lo tanto, el modelo del estatus posibilita una política de reconocimiento *no identitaria.* Dicha política es aplicable al género, ciertamente, pero también se aplica a otros ejes de subordinación, como la «raza», la sexualidad, la etnia, la nacionalidad y la religión. Como resultado, permite a las feministas arbitrar casos en los que las reivindicaciones de reconocimiento planteadas en un eje de subordinación chocan con las planteadas en otro.

De especial interés para las feministas son los casos en los que las reivindicaciones de que se reconozcan prácticas culturales minoritarias parecen entrar en conflicto con la justicia de género. En tales casos debe aplicarse dos veces el principio de paridad participativa. Habrá que aplicarlo primeramente en el plano *intergrupal,* para evaluar los efectos de los patrones de valor cultural institucionalizados sobre la posición relativa de las minorías frente a las mayorías. Después, deberá aplicarse de nuevo en un plano *intragrupal,* para evaluar los efectos internos de las prácticas minoritarias para las que se reivindica el reconocimiento. Tomados juntos, estos

---

[8] Un análisis más completo del modelo de *status* es el efectuado en N. Fraser, «Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation», cit.

dos planos constituyen una doble exigencia. Quienes reivindican deben demostrar primero que la institucionalización de normas culturales de la mayoría les niega la paridad participativa, y después, que las prácticas cuyo reconocimiento buscan no niegan en sí mismas paridad participativa a otros, así como a algunos de sus propios miembros.

Considérese la controversia francesa sobre el *hijab*. La cuestión a este respecto es si las políticas que prohíben a las niñas musulmanas cubrirse la cabeza con *hijab*s en los colegios públicos constituye un trato injusto a una minoría religiosa. En este caso, quienes exigen el reconocimiento del *hijab* deben establecer dos puntos: deben demostrar, primero, que la prohibición del *hijab* constituye un comunitarismo injusto de la mayoría, que niega la paridad educativa a las niñas musulmanas; y segundo, que una política alternativa, que permita el *hijab*, no exacerbaría la subordinación femenina, tanto en las comunidades musulmanas como en la sociedad en general. El primer aspecto, referente al comunitarismo de la mayoría francesa, puede establecerse sin dificultad, parece, porque no hay una prohibición que impida lucir cruces cristianas en los colegios públicos; la actual política, en consecuencia, niega una posición de igualdad a las ciudadanas musulmanas. El segundo aspecto, referente a la no exacerbación de la subordinación femenina, ha resultado controvertido, en cambio, porque algunos republicanos sostienen que el *hijab* es un marcador de la subordinación de las mujeres y por lo tanto el Estado debe negarle el reconocimiento. Debatiendo esta interpretación, sin embargo, algunos multiculturalistas han respondido que el significado del *hijab* está muy debatido en las comunidades musulmanas francesas de hoy, al igual que las relaciones de género más en general; en consecuencia, en lugar de construirlo como algo unívocamente patriarcal, que adjudica de hecho a los supremacistas masculinos la autoridad exclusiva para interpretar el islam, el Estado debería tratar el *hijab* como un símbolo de la identidad musulmana en transición cuyo significado es muy cuestionado, al igual que la propia identidad francesa, debido a las interacciones transculturales en un sociedad multicultural. Desde esta perspectiva, permitir el *hijab* en los colegios públicos podría ser un paso hacia la paridad de género, no un alejamiento de ella.

En mi opinión, el argumento de los multiculturalistas es el más convincente a este respecto. (*No* es así, por cierto, en el caso de quienes buscan el reconocimiento para lo que denominan «circuncisión femenina», que es de hecho una mutilación genital que claramente niega la paridad en el placer sexual y en la salud a mujeres y niñas). Pero no es eso lo que deseo resaltar aquí. Pretendo explicar, por el contrario, que lo adecuado es plantear el debate en función de la paridad participativa. Aquí es precisamente donde debería abordarse la controversia. La paridad participativa es el criterio adecuado para conceder las reivindicaciones de reconocimiento

(y redistribución). Permite una política feminista no identitaria, capaz de arbitrar conflictos entre las reivindicaciones centradas en el género y las centradas en otros ejes de subordinación entrecruzados[9].

4. Integrar la redistribución y el reconocimiento en la política feminista

Consideremos ahora qué implica esto más en general para la política feminista. Como hemos visto, una política feminista de hoy debe ser bidimensional, combinando la política de reconocimiento con la de redistribución. Solo dicha política puede evitar la cooperación con el neoliberalismo y que se trunque la agenda feminista.

Pero diseñarla no es fácil. No basta con proceder aditivamente, como si fuese posible añadir sin más una política de redistribución a una política de reconocimiento. Eso sería tratar las dos dimensiones como si ocupasen dos esferas separadas. De hecho, sin embargo, distribución y reconocimiento están profundamente imbricados entre sí. Y ni las exigencias de redistribución ni las de reconocimiento pueden aislarse unas de otras. Por el contrario, repercuten unas sobre otras de modos capaces de provocar efectos inesperados e indeseados.

Considérese, en primer lugar, que las reivindicaciones feministas de redistribución repercuten sobre el reconocimiento. Las políticas redistributivas destinadas a mitigar la pobreza de las mujeres, por ejemplo, tienen consecuencias de estatus capaces de dañar a las supuestas beneficiarias. Por ejemplo, los programas de asistencia pública destinados específicamente a «familias encabezadas por mujeres» insinúan a menudo que tiene menos valor la «crianza» que la «obtención de un salario»; y las «madres que viven de la asistencia social», que los «contribuyentes»[10]. En el peor de los casos, marcan a las madres solteras como parásitos sexualmente irresponsables, añadiendo así la afrenta de la falta de reconocimiento a la desgracia de la privación. En general, las políticas redistributivas afectan al estatus y a la identidad de las mujeres, así como a su posición económica. Estas consecuencias deben ser tematizadas y analizadas minuciosamente, para que el intento de remediar la mala distribución sexista no refuerce la falta de

[9] Este criterio no puede aplicarse monológicamente, sin embargo, a modo de procedimiento de decisión. Debe aplicarse dialógicamente, mediante procesos democráticos de debate público. En tales debates, los participantes discuten acerca de si los existentes patrones de valor cultural institucionalizados impiden la paridad de participación y si las alternativas propuestas la fomentarían. La paridad participativa sirve, por lo tanto, como expresión de la protesta pública y para deliberar acerca de las cuestiones de justicia. Más firmemente, representa *la expresión principal de la razón pública,* el lenguaje preferido para conducir la argumentación política democrática sobre cuestiones de distribución y reconocimiento. Analizo este tema en *ibid.*

[10] Véase N. Fraser, «Clintonism, Welfare, and the Antisocial Wage: The Emergence of a Neoliberal Political Imaginary, *Rethinking Marxism*, vol. 6, núm. 1, 1993, pp. 9-23.

reconocimiento sexista. Las políticas redistributivas producen falta de reconocimiento sexista cuando la devaluación androcéntrica de los cuidados, culturalmente dominante, matiza el apoyo a las familias encabezadas solo por la madre, dando a entender que «reciben algo a cambio de nada»[11]. En este contexto, las luchas feministas por la redistribución no pueden prosperar a no ser que vayan unidas a batallas por el cambio cultural destinadas a revalorizar los cuidados y las asociaciones femeninas que lo cifran. En resumen: *no hay redistribución sin reconocimiento.*

Lo opuesto es igualmente cierto, sin embargo, porque las reivindicaciones de reconocimiento feministas repercuten sobre la distribución. Las propuestas de solucionar los patrones evaluativos androcéntricos tienen consecuencias económicas que pueden perjudicar a algunas mujeres. Por ejemplo, las campañas oficiales para suprimir la mutilación genital femenina pueden tener efectos negativos en la posición económica de las mujeres afectadas, haciéndolas «incasables» al tiempo que no les garantizan medios de vida alternativos. Las campañas para suprimir la prostitución y la pornografía pueden de igual modo tener efectos negativos sobre la posición económica de las trabajadoras sexuales. Por último, las reformas que permiten el divorcio sin determinación de culpabilidad en Estados Unidos han perjudicado económicamente a algunas divorciadas, aunque hayan mejorado el estatus jurídico de las mujeres[12]. En tales casos, reformas destinadas a remediar la falta de reconocimiento sexista han acabado potenciando la mala distribución sexista. Es posible acusar también a las reivindicaciones de reconocimiento de ser «meramente simbólicas». Cuando se plantean en contextos de graves disparidades de posición económica, las reformas destinadas a afirmar la peculiaridad tienden a convertirse en gestos vacíos; como el tipo de reconocimiento que pone a las mujeres en un pedestal, constituyen una parodia de graves prejuicios, no una solución. En tales contextos, las reformas relacionadas con el reconocimiento no pueden prosperar a no ser que vayan unidas a esfuerzos de redistribución. En resumen: *no hay reconocimiento sin redistribución.*

La moraleja aquí es que la política feminista exige una visión bifocal. Esto significa mirar simultáneamente a través de las dos lentes analíticamente

[11] Éste era el caso de la Ayuda a Familias con Hijos Dependientes (AFDC), el principal programa de asistencia social previa justificación de medios económicos en Estados Unidos. Solicitada principalmente por las familias encabezadas solo por la madre que vivían por debajo de la línea de la pobreza, la AFDC se convirtió en pararrayos de sentimientos racistas y sexistas contra la asistencia social en la década de 1990. En 1997 fue «reformada» (es decir, abolida) de tal modo que eliminó el reconocimiento de derechos federal que había garantizado ingresos (pocos e inadecuados) para los pobres.

[12] Lenore Weitzman, *The Divorce Revolution: The Unexpected Social Consequences for Women and Children in America,* Nueva York, Free Press, 1985. La medida de las pérdidas de renta calculadas por Weitzman han sido rebatidas, pero no cabe duda de que sí se han producido pérdidas.

distintas de la distribución y el reconocimiento. Si dejamos de observar por una de las lentes corremos el riesgo de distorsionar lo que vemos por la otra. Solo una perspectiva que superponga ambas puede evitar exacerbar una dimensión del sexismo en el intento de remediar la otra.

En todos los casos es preciso pensar de manera integradora, como en las campañas en pro del «valor comparable». En ellas, la exigencia de redistribuir la renta entre hombres y mujeres estaba expresamente integrada con la reivindicación de cambiar los patrones de valor cultural cifrados en el género. La premisa subyacente era que las injusticias sexistas de distribución y reconocimiento están tan complejamente entrelazadas que ninguna de ellas puede solucionarse por completo de manera independiente de la otra. Los esfuerzos por reducir la brecha salarial entre los sexos no pueden prosperar plenamente si, manteniéndose completamente «económicos», no luchan contra los significados sexistas que cifran las ocupaciones en el sector servicios, mal remuneradas, como «trabajo de mujeres», desprovisto en gran medida de inteligencia y destreza. De igual modo, los esfuerzos por revalorizar rasgos cifrados en lo femenino como la sensibilidad interpersonal y la crianza no pueden prosperar si, al mantenerse como algo completamente «cultural», no cuestionan las condiciones económicas estructurales que conectan dichos rasgos con la dependencia y la impotencia. Solo un enfoque que corrija la devaluación cultural de lo «femenino» precisamente *dentro de* la economía (y en otras partes) puede aportar una redistribución seria y un reconocimiento genuino.

En otras partes he analizado otras estrategias para integrar la política de redistribución con la política de reconocimiento[13]. En este artículo he sostenido en términos generales que la justicia de género requiere en la actualidad redistribución y reconocimiento, y que ninguno de ellos basta por sí solo. He refutado, por consiguiente, los argumentos que plantean que las preocupaciones del feminismo socialista son incompatibles con las de paradigmas más recientes, centrados en el discurso y la cultura. Dejando a un lado las usuales anteojeras sectarias, he propuesto concepciones del género, la justicia y el reconocimiento suficientemente amplias como para abarcar las preocupaciones de ambos campos. Estas concepciones son bidimensionales. Abarcando desde la distribución al reconocimiento, logran comprender tanto los aspectos de clase como los de estatus presentes en la subordinación de las mujeres.

Los conceptos aquí propuestos se basan asimismo en un diagnóstico más amplio de la actual coyuntura. Por una parte, he asumido que el género se entrecruza con otros ejes de subordinación de maneras tales que

[13] Véase, en especial, N. Fraser, «Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation», cit.

complican el proyecto feminista. Y he sugerido formas de resolver algunos de los dilemas resultantes, en especial para casos en los que las reivindicaciones de solucionar una falta de reconocimiento cultural o religioso parecen amenazar con exacerbar el sexismo. Por otro lado, he situado mi enfoque de la política feminista en relación con un giro más amplio, «de la redistribución al reconocimiento», en los principios elementales de las reivindicaciones. Donde ese giro amenaza con fomentar el neoliberalismo, al reprimir la problemática de la justicia distributiva, he propuesto una orientación política bidimensional. Este enfoque mantiene vivos los planteamientos del marxismo, al tiempo que también aprende del giro cultural.

En general, por lo tanto, el enfoque aquí propuesto proporciona algunos recursos conceptuales para responder a la que en mi opinión es la cuestión política clave de nuestro tiempo: ¿cómo podemos las feministas desarrollar una perspectiva programática coherente que integre la redistribución y el reconocimiento? ¿Cómo podemos desarrollar un marco que integre lo que sigue siendo convincente e insuperable en la visión socialista, por un lado, con lo defendible y atractivo en la visión aparentemente «postsocialista» del multiculturalismo, por otro? Si no planteamos esta pregunta, si nos aferramos por el contrario a falsas antítesis y equívocas dicotomías disyuntivas, perderemos la oportunidad de imaginar soluciones sociales capaces de corregir los aspectos de clase y de estatus relacionados con la subordinación de las mujeres. Solo atendiendo a enfoques integradores que unan la distribución y el reconocimiento podremos cumplir las exigencias de justicia para todas.

VII
HETEROSEXISMO, FALTA DE RECONOCIMIENTO Y CAPITALISMO: RESPUESTA A JUDITH BUTLER*

EL ENSAYO DE Judith Butler titulado «Meramente cultural» es interesante por diversas razones[1]. Nos devuelve a cuestiones profundas e importantes de la teoría social que llevan demasiado tiempo sin ser analizadas. Y une la reflexión sobre dichas cuestiones a un diagnóstico del inquietante estado de la izquierda en la actual coyuntura política. Más importante, sin embargo, es el compromiso adquirido por Butler en este ensayo de determinar y recuperar los aspectos verdaderamente valiosos del marxismo y del feminismo socialista de la década de 1970, que las actuales modas intelectuales y políticas conspiran para reprimir. También ejemplar es su interés por integrar las conclusiones más perspicaces de dichos paradigmas con líneas justificables de paradigmas más recientes –como el análisis del discurso, los estudios culturales y el posestructuralismo– para entender el capitalismo contemporáneo. Son compromisos que yo comparto plenamente.

Butler y yo disentimos, sin embargo. Nuestros desacuerdos más importantes, y los más fructíferos para el debate, giran en torno a cómo realizar exactamente este proyecto compartido de reclamación e integración. Sostenemos perspectivas diferentes respecto a cuál es con exactitud el legado perdurable del marxismo y cuáles son las conclusiones todavía relevantes del feminismo socialista. También divergimos en nuestras respectivas evaluaciones de los méritos de diversas corrientes posestructuralistas y en nuestras respectivas opiniones sobre cómo pueden dichas corrientes inspirar mejor una teorización social que conserve una dimensión materialista. Por último, disentimos acerca de la naturaleza del capitalismo contemporáneo.

Para dar espacio a un fructífero debate sobre estos temas, quiero empezar planteando rápidamente las que a mí me parecen pistas falsas. Butler une su reseña sobre mi libro *Justice Interruptus* con una crítica a un grupo de interlocutores no mencionados a los que denomina «marxistas

---

* Agradezco a Laura Kipnis y Eli Zaretsky sus útiles comentarios.

[1] Judith Butler, «Merely Cultural», en Kevin Olson (ed.), *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics,* Londres, Verso Books, 2008, pp. 42-56.

neoconservadores»[2]. Con independencia de los méritos de su crítica a este grupo –una cuestión a la que volveré más adelante– la estrategia de usarla para enmarcar una discusión de mi trabajo es desafortunada. Aunque ella afirme lo contrario, los lectores podrían concluir erróneamente que yo comparto la desestimación «marxista neoconservadora» de la opresión a gays y lesbianas, por considerarla algo «meramente» cultural, y por lo tanto secundario, derivativo o incluso trivial. Podrían asumir que en mi opinión la opresión sexual es menos fundamental, importante y real que la opresión de clase, y que deseo subordinar la lucha contra el heterosexismo a la lucha contra la explotación de los trabajadores. Encontrándome así agrupada con los marxistas «ortodoxos sexualmente conservadores», los lectores podrían incluso concluir que considero los movimientos de gays y lesbianas como particularismos injustificados que han dividido a la izquierda, y que deseo imponerles por la fuerza la unidad de la misma.

Yo, por supuesto, no creo nada por el estilo. En *Justice Interruptus* analizo, por el contrario, la actual separación entre la denominada política de identidad y la política de clase –la izquierda cultural y la izquierda social– como un rasgo constitutivo de la condición «postsocialista»[3]. Intentando superar estas divisiones y articular la base para constituir un frente de izquierdas unido, he propuesto un marco teórico que evite las distinciones ortodoxas entre opresiones de «base» y «superestructurales», «primarias» y «secundarias», y que cuestione la primacía de lo económico. En el proceso, he planteado tanto la irreductibilidad conceptual de la opresión heterosexista como la legitimidad moral de las reivindicaciones de gays y lesbianas.

Un elemento fundamental de mi marco es la distinción normativa entre injusticias de distribución e injusticias de reconocimiento. Lejos de derogar estas últimas tachándolas de «meramente culturales», el objetivo es conceptuar dos tipos de perjuicio igualmente primarios, serios y reales que cualquier orden social moralmente defendible debe erradicar. Falta de reconocimiento no es simplemente, en mi opinión, que piensen mal de uno, o que lo miren por encima del hombro, o estar devaluado en las actitudes conscientes o en las creencias mentales de otros. Es por el contrario que a una persona le nieguen la categoría de *interlocutor pleno* en la interacción social y le impidan *participar como igual* en la vida social, no a consecuencia de una inequidad distributiva (como el no recibir la parte justa de recursos o de «bienes primarios»), sino por el contrario a consecuencia de patrones de interpretación y evaluación *institucionalizados* que constituyen a la persona como alguien comparativamente indigno de

[2] Nancy Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition,* Nueva York, Routledge, 1997.
[3] Véanse en especial la «Introducción» y el capítulo 1, «From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age».

respeto o estima. Cuando dichos patrones de falta de respeto o de estima están institucionalizados –por ejemplo, en la ley, la asistencia social, la medicina y/o la cultura popular– impiden la paridad de participación, al igual que hacen sin duda las inequidades distributivas. El perjuicio resultante es en cualquiera de los casos muy real.

En mi concepción, por lo tanto, la falta de reconocimiento es una relación social institucionalizada, no un estado psicológico. En esencia, un perjuicio de estatus es analíticamente distinto de la injusticia provocada por la mala distribución, y conceptualmente irreducible a la misma, aunque *puede* ir unida a ella. El que la falta de reconocimiento se convierta o no en mala distribución, y viceversa, depende de la naturaleza de la formación social en cuestión. En las sociedades precapitalistas y preestatales, por ejemplo, en las que el estatus *es* sin más el principio rector de la distribución, y en las que, por lo tanto, el orden de estatus y la jerarquía de clase se funden la falta de reconocimiento lleva consigo simplemente una mala distribución. En las sociedades capitalistas, en cambio, en las que la institucionalización de relaciones económicas especializadas permite relativamente separar la distribución económica y las estructuras de prestigio, y en las que el estatus y la clase pueden, por consiguiente, divergir, la falta de reconocimiento y la mala distribución no son mutuamente convertibles por completo. Si coinciden hoy, y hasta qué punto, es una cuestión que consideraré más adelante.

Normativamente, sin embargo, la tesis clave es la siguiente: la falta de reconocimiento constituye una injusticia fundamental, vaya o no acompañada de mala distribución. Y la tesis tiene consecuencias políticas. No es necesario demostrar que un ejemplo dado de falta de reconocimiento trae consigo mala distribución para certificar que la reivindicación de que se ponga fin a dicha falta es una verdadera reivindicación de justicia social. La tesis es aplicable a la falta de reconocimiento heterosexista, que supone la institucionalización de normas e interpretaciones sexuales que niegan paridad participativa a gays y lesbianas. Quienes se oponen al heterosexismo no necesitan esforzarse en traducir las reivindicaciones de perjuicio para el estatus sexual en reivindicaciones de privación de clase para justificar las primeras. Y tampoco necesitan demostrar que sus esfuerzos amenazan al capitalismo para demostrar que son justos.

En mi explicación, por lo tanto, las injusticias por falta de reconocimiento son tan graves como las injusticias distributivas. Y no pueden reducirse a estas últimas. Lejos de afirmar, por lo tanto, que los perjuicios culturales son reflejos superestructurales de los perjuicios económicos, he propuesto un análisis en el que ambos tipos de perjuicios son cofundamentales y conceptualmente irreducibles. Desde mi perspectiva, por lo tanto, no tiene sentido decir que la falta de reconocimiento heterosexista

es «meramente» cultural. Esa locución presupone el tipo exacto de modelo base-superestructura, el tipo exacto de monismo economicista, que mi marco de trabajo pretende desplazar.

Butler, en resumen, ha confundido lo que es de hecho un dualismo cuasi weberiano de estatus y clase con un monismo economicista marxiano ortodoxo. Suponiendo erróneamente que distinguir entre redistribución y reconocimiento es necesariamente devaluar el reconocimiento, trata mi distinción normativa como una «táctica» dirigida a menospreciar los esfuerzos de gays y lesbianas e imponer una nueva «ortodoxia». En contra de lo interpretado por Butler, mi intención es la de defender la distinción al tiempo que repudio la táctica. Para llegar a los asuntos que verdaderamente nos enfrentan, por lo tanto, es necesario separar dos cuestiones demasiado estrechamente identificadas en su análisis. La primera es una cuestión política referente a la profundidad y a la seriedad de la opresión heterosexista; a este respecto, como he sostenido, no disentimos. La segunda es una cuestión teórica referente a la importancia conceptual de lo que Butler denomina equívocamente «la distinción material/cultural» en relación con el análisis del heterosexismo y la naturaleza de la sociedad capitalista; ahí radican nuestras verdaderas discrepancias»[4].

---

[4] En esta réplica dejaré a un lado un problema con la presentación que Butler hace del argumento de *Justice Interruptus.* Hace parecer que yo sostengo categóricamente que el heterosexismo es una injusticia de falta de reconocimiento pura, no unida a la mala distribución. Yo he analizado de hecho hipotéticamente el tema a modo de experimento mental. Con el objetivo de revelar la lógica distintiva de las reivindicaciones de redistribución y las reivindicaciones de reconocimiento respectivamente, invité a los lectores a imaginar un espectro conceptual de colectividades oprimidas, que varían desde las víctimas típicas ideales de la mala distribución pura en un extremo, hasta las víctimas típicas ideales de la falta de reconocimiento pura en el otro extremo, y con casos híbridos o «bivalentes» en la mitad. En este espíritu hipotético, esbocé una concepción de una «sexualidad despreciada» como aproximación concreta al tipo ideal en el extremo del espectro ocupado por la falta de reconocimiento, al tiempo que señalaba explícitamente que esta concepción de la sexualidad era controvertida, y dejaba abierta la cuestión de si se correspondía de hecho, y en qué medida, con las colectividades homosexuales existentes realmente que luchan por la justicia en el mundo real. El análisis de la «falta de reconocimiento» del heterosexismo que ofrezco en *Justice Interruptus* está mucho más matizado de lo que Butler da a entender. Recientemente, además, he afirmado que, a efectos prácticos, casi todas las colectividades oprimidas del mundo real son «bivalentes». Es decir, casi todas tienen un componente económico y otro de estatus; casi todas, por lo tanto, sufren mala distribución y falta de reconocimiento *en formas en las que ninguna de esas injusticias es una mera consecuencia indirecta de la otra sino que cada una tiene cierto peso independiente.* Sin embargo, no todas son bivalentes del mismo modo, ni en el mismo grado. Algunos ejes de opresión se inclinan más hacia el extremo del espectro ocupado por la distribución, otros se inclinan más al extremo del reconocimiento, mientras que otros se agrupan más hacia el centro. A este respecto, el heterosexismo, aunque consta en parte de mala distribución, consiste principalmente en injusticias de falta de reconocimiento y radica predominantemente en un orden de estatus que interpreta la homosexualidad como algo degradado y que la instituye como una sexualidad despreciada. Respecto al argumento original, véanse los capítulos escritos por mí en Nancy Fraser y Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Londres, Verso Books, 2003, en especial el capítulo 1, «Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation», pp. 7-109 [ed. cast.: *¿Redistribución o reconocimiento?*, Madrid, Ediciones Morata, 2006].

Permítaseme empezar a desplegar estos verdaderos desacuerdos recapitulando brevemente la crítica de Butler. Tal y como yo lo interpreto, Butler presenta tres argumentos teóricos principales contra mi marco de redistribución/reconocimiento. En primer lugar, sostiene que dado que gays y lesbianas sufren perjuicios económicos y materiales, no es adecuado calificar su opresión de falta de reconocimiento. En segundo lugar, invocando el importante argumento planteado en la década de 1970 por las feministas socialistas de que la familia forma parte del modo de producción, sostiene que la regulación heteronormativa de la sexualidad es «fundamental en el funcionamiento de la economía política» y que las luchas contemporáneas contra la reglamentación «amenazan la funcionalidad» del sistema capitalista. En tercer lugar, tras revisar las explicaciones antropológicas del intercambio precapitalista, sostiene que la distinción entre lo material y lo cultural es «inestable», un «anacronismo teórico» que debe eliminarse de la teoría social. Ninguno de estos argumentos es persuasivo, en mi opinión, en gran medida porque ninguno aporta una perspectiva adecuadamente diferenciada e históricamente situada de la sociedad capitalista moderna. Permítaseme considerar los tres argumentos por separado.

El primer argumento de Butler hace referencia a datos indiscutibles acerca de los perjuicios actualmente sufridos por gays y lesbianas. Lejos de ser «meramente simbólicos», estos perjuicios incluyen graves desventajas económicas, con innegables efectos materiales. En Estados Unidos hoy, por ejemplo, gays y lesbianas pueden ser sumariamente despedidos de los empleos públicos civiles y de los cargos militares, se les niega una amplia gama de prestaciones de asistencia social basadas en la familia, soportan gastos médicos desproporcionadamente elevados, y están discriminados en las leyes fiscales y de herencia. Igualmente importantes son los efectos del hecho de que los homosexuales no dispongan de toda la gama de derechos y protecciones constitucionales disfrutada por los heterosexuales. En muchas jurisdicciones, pueden ser juzgados por mantener relaciones sexuales consentidas; y en muchas más, pueden ser agredidos con impunidad. Se deduce, afirma Butler, por el carácter económico y material de estas cargas, que el análisis alusivo a la «falta de reconocimiento» del heterosexismo es erróneo.

La premisa de Butler es cierta, por supuesto, pero su conclusión no. Asume que las injusticias provocadas por la falta de reconocimiento deben ser inmateriales y no económicas. Dejando a un lado por el momento el hecho de que amalgama lo material con lo económico, la suposición en ambos aspectos es errónea.

Considérese primero el tema de la materialidad. En mi concepción, las injusticias provocadas por la falta de reconocimiento son exactamente igual de materiales que las injusticias provocadas por la mala distribución. Ciertamente, las primeras radican en patrones sociales de interpretación,

evaluación y comunicación y, por lo tanto, si se quiere, en el orden simbólico, pero eso no significa que sean «meramente» simbólicas. Por el contrario, las normas, las significaciones y las construcciones de la personalidad que impiden a las mujeres, a los pueblos racializados y/o a gays y lesbianas la paridad de participación en la vida social están materialmente ilustradas: en instituciones y prácticas sociales, en la acción social y el *habitus* personificado, y en los aparatos ideológicos del Estado. Lejos de ocupar un leve espacio etéreo, son materiales en su existencia y en sus efectos.

Desde mi perspectiva, por lo tanto, los perjuicios materiales citados por Butler constituyen casos paradigmáticos de falta de reconocimiento. Reflejan la institucionalización de significados, normas y construcciones de personalidad heterosexistas en ámbitos tales como el derecho constitucional, la medicina, la política de inmigración y nacionalización, leyes fiscales de alcance federal y estatal, la asistencia social y la política de empleo, la legislación sobre igualdad de oportunidades, etcétera. Lo que está institucionalizado, además, como señala la propia Butler, son las construcciones culturales de titularidad y personalidad que convierten en despreciables a los sujetos homosexuales. Ésta es, repito, la esencia de la falta de reconocimiento: la construcción *material,* mediante la institucionalización de normas culturales, de una clase de personas devaluadas a las que se les impide la paridad participativa.

Si los perjuicios derivados de la falta de reconocimiento pueden de ese modo ser materiales, ¿pueden ser también económicos? Es cierto, como señala Butler, y como yo misma señalo expresamente en *Justice Interruptus*, que algunas formas de heterosexismo infligen perjuicios económicos a gays y lesbianas. La cuestión es cómo interpretarlos[5]. Una posibilidad es la de contemplar estos perjuicios económicos como expresión directa de la estructura económica de la sociedad, al igual que los marxistas contemplan la explotación de los trabajadores. De acuerdo con esta interpretación, que Butler parece respaldar, las cargas económicas de los homosexuales estarían conectadas con las relaciones de producción y para remediarlas sería imprescindible transformar dichas relaciones. Otra posibilidad, que yo defiendo, es contemplar los perjuicios económicos del heterosexismo como consecuencias (mal)distributivas indirectas de la injusticia, más fundamental, de la falta de reconocimiento. De acuerdo con esta interpretación, que defiendo en *Justice Interruptus,* las raíces del heterosexismo económico serían las «relaciones de reconocimiento»: un patrón de interpretación y valoración institucionalizado que construye la heterosexualidad como lo normativo y la homosexualidad como algo aberrante, negando así paridad

[5] En general, deberíamos distinguir a este respecto varias cuestiones: (1) la naturaleza de las injusticias en cuestión; (2) sus causas finales; (3) los mecanismos causales contemporáneos que las reproducen; y (4) sus soluciones. Agradezco a Eric Olin Wright esta precisión (comunicación personal, 1997).

participativa a gays y lesbianas. Cambiemos las relaciones de reconocimiento y la mala distribución desaparecerá.

Este conflicto de interpretaciones suscita cuestiones profundas y difíciles. ¿Es necesario transformar la estructura económica del capitalismo contemporáneo para solucionar las desventajas económicas de los homosexuales? ¿A qué se refiere exactamente la expresión «estructura económica»? ¿Deberíamos concebir que la regulación heteronormativa de la sexualidad pertenece directamente a la economía capitalista? ¿O es mejor considerar que pertenece a un orden de estatus diferenciado de la estructura económica y complejamente relacionado con ésta? Más en general, ¿coinciden en la sociedad tardocapitalista las relaciones de reconocimiento con las relaciones económicas? ¿O acaso las diferenciaciones institucionales del capitalismo moderno introducen brechas entre el estatus y la clase?

Para contestar a estas preguntas, examinemos el segundo argumento de Butler. En él invoca la conclusión de que la familia forma parte del modo de producción, alcanzada por las feministas socialistas en la década de 1970, para respaldar la tesis de que la regulación heteronormativa de la sexualidad es «fundamental para el funcionamiento de la economía política». De ahí se deduce, afirma Butler, que las protestas contemporáneas contra esa regulación «amenazan la funcionalidad» del sistema capitalista.

Podemos distinguir aquí, de hecho, dos variantes distintas del argumento, una definicional y la otra funcionalista. De acuerdo con la primera variante, la regulación (hetero)sexual pertenece por definición a la estructura económica. La estructura económica *es* sencillamente todo el conjunto de mecanismos e instituciones sociales que (re)producen personas y bienes. Por definición, por lo tanto, la familia forma parte de esta estructura por ser el ámbito primario para la reproducción de personas. También, por extensión, el orden de género, que homologa los «productos» de la familia para que se adapten a uno de dos, y solo dos, tipos de personas mutuamente excluyentes y en apariencia naturales: hombres y mujeres. Se supone, a su vez, que el orden de género es un modo de regulación sexual que produce y naturaliza la heterosexualidad, al tiempo que convierte la homosexualidad en algo despreciable. La conclusión derivada por Butler es que la regulación heteronormativa de la sexualidad forma parte de la estructura económica por definición, *a pesar de que no estructura la división social del trabajo ni el modo de explotación de la fuerza de trabajo en la sociedad capitalista.*

Este argumento definicional recuerda un poco la indiferencia olímpica por la historia. Como resultado, corre el riesgo de lograr demasiado. Estipular que el modo de regulación sexual pertenece a la estructura económica por definición –incluso aunque no tenga impacto alguno sobre la división del

trabajo o el modo de explotación– amenaza con deshistorizar la idea de la estructura económica y vaciarla de fuerza conceptual. Lo que se pierde es la especificidad de la sociedad capitalista en cuanto forma de organización social distintiva y altamente peculiar. Esta organización crea un orden de relaciones económicas especializadas que están relativamente desvinculadas de las relaciones de parentesco y de la autoridad política. En la sociedad capitalista se atenúa, por lo tanto, el vínculo entre el modo de regulación sexual, por una parte, y un orden de relaciones económicas especializadas cuya razón de ser es la acumulación de plusvalor, por otra. Está mucho más atenuado, ciertamente, que en sociedades precapitalistas y preestatales, en las que las relaciones económicas están en gran medida esbozadas por los mecanismos de parentesco y directamente imbricadas con la sexualidad. En la sociedad tardocapitalista del siglo xx, además, los vínculos entre la sexualidad y la acumulación de plusvalor han sido más atenuados aún por el ascenso de lo que Eli Zaretsky ha denominado la «vida personal»: un espacio de relaciones íntimas, incluidas la sexualidad, la amistad y el amor, que ya no pueden identificarse con la familia y que se viven como algo desconectado de los imperativos de la producción y la reproducción[6]. La sociedad capitalista contemporánea contiene en general, por lo tanto, «brechas»: entre el orden económico y el orden de parentesco; entre la familia y la vida personal; entre el orden de estatus y la jerarquía de clase. En este tipo de sociedad altamente diferenciada, no me parece que tenga sentido concebir el modo de regulación sexual simplemente como una parte de la estructura económica. Ni concebir las exigencias de reconocimiento de la diferencia por parte de los homosexuales como exigencias de redistribución mal enfocadas.

Hay otro sentido en el que el argumento definicional sirve para muy poco. Butler quiere concluir que las luchas por cuestiones de sexualidad son económicas, pero se ha demostrado que es una conclusión tautológica. Aunque los conflictos sexuales son económicos por definición, no lo son en el mismo sentido que los conflictos por la tasa de explotación. Calificar de «económicos» ambos tipos de luchas puede provocar que se pierdan las diferencias, creando una impresión errónea de que se volverán automáticamente sinérgicas, y reduciendo nuestra capacidad de plantear, y responder, cuestiones políticas difíciles pero acuciantes respecto a cómo *hacer* que produzcan sinergia cuando de hecho divergen o entran en conflicto[7].

---

[6] Eli Zaretsky, *Capitalism, the Family, and Personal Life,* Nueva York, Harper & Row, 1976.

[7] El argumento definicional plantea, por lo tanto, la necesidad de establecer distinciones en otro nivel. *Podríamos* decir, por supuesto, que una reivindicación política puede ser económica en dos sentidos: primero, protestando contra la producción y la distribución del valor económico, incluido el plusvalor; y segundo, protestando contra la producción y la reproducción de normas, significaciones y construcciones de personalidad, incluidas las referentes a la sexualidad. Pero no veo de qué modo esto mejora mi estrategia más simple de restringir el término «económico» a su significado capitalista y distinguir entre las reivindicaciones de reconocimiento y las reivindicaciones de distribución.

Esto me lleva a la variante funcionalista del segundo argumento de Butler. Afirma a este respecto que la regulación heteronormativa de la sexualidad no es económica por definición, sino porque es funcional para la expansión del plusvalor. El capitalismo, en otras palabras, «necesita» la heterosexualidad obligatoria o se beneficia de ella. Se deduce, de acuerdo con Butler, que los esfuerzos de gays y lesbianas contra el heterosexismo amenazan la «funcionalidad» del sistema capitalista.

Como todos los argumentos funcionalistas, este entra o cae en las relaciones empíricas de causa y efecto. Empíricamente, sin embargo, es muy improbable que las reivindicaciones de gays y lesbianas amenacen al capitalismo en su forma histórica realmente existente. Ello podría ser el caso si los homosexuales estuviesen constituidos en una clase inferior pero útil de trabajadores serviles cuya explotación fuese fundamental para el funcionamiento de la economía, como lo han sido, por ejemplo, los negros estadounidenses. Podríamos decir entonces que mantenerlos «en su lugar» sirve a los intereses del capital. De hecho, sin embargo, los homosexuales están constituidos más a menudo como un grupo cuya mera existencia es una abominación, al igual que la interpretación nazi de los judíos; no deberían ocupar ningún «lugar» en la sociedad. No es de extrañar que quienes se oponen hoy a los derechos de gays y lesbianas no sean empresas multinacionales, sino conservadores culturales y religiosos obsesionados por el estatus, no por los beneficios. Algunas multinacionales, de hecho, notablemente American Airlines, Apple Computers y Disney, han suscitado la ira de los conservadores al instituir políticas favorables a los homosexuales, como ayudas por convivencia doméstica. En apariencia encuentran ventajas en acomodar a los gays, siempre que no sean sometidas a boicots o sean suficientemente grandes como soportar dichos boicots en caso de que se produzcan.

Empíricamente, por lo tanto, el capitalismo contemporáneo no parece necesitar el heterosexismo. Con sus brechas entre el orden económico y el orden de parentesco, y entre la familia y la vida personal, la sociedad capitalista permite ahora a una cantidad significativa de individuos vivir gracias al trabajo remunerado sin formar parte de familias heterosexuales. Podría permitir hacerlo a muchos más, siempre que se cambiasen las relaciones de reconocimiento. Podemos ahora, en consecuencia, responder una pregunta planteada antes: las dificultades económicas de los homosexuales se entienden mejor como consecuencias del heterosexismo en las relaciones de reconocimiento que como elementos incluidos en la estructura del capitalismo. La buena noticia es que no necesitamos derrocar el capitalismo para remediar estas dificultades, aunque bien podríamos necesitar derrocarlo por otras razones. La mala es que necesitamos transformar el orden de estatus existente y reestructurar las relaciones de reconocimiento.

Con su argumento funcionalista, Butler ha resucitado el que es en mi opinión uno de los peores aspectos del marxismo y del feminismo socialista en la década de 1970: la visión totalizadora de la sociedad capitalista como un «sistema» monolítico de estructuras de opresión entrelazadas que se refuerzan perfectamente entre sí. Esta concepción olvida las «brechas». Ha sido criticada de manera resonante y persuasiva desde muchas direcciones, incluido el paradigma posestructuralista defendido por Butler y el weberiano adaptado por mí. La teoría de sistemas funcionalista es una corriente del pensamiento de la década de 1970 que mejor sería olvidar.

La cuestión de qué debería reemplazar al funcionalismo influye en el tercer argumento de Butler contra mi marco conceptual basado en la redistribución y el reconocimiento. Es un argumento deconstructivo. Lejos de insistir en que las raíces del heterosexismo son económicas y no «meramente» culturales, propone deconstruir la «distinción material/cultural». Esa distinción, afirma Butler, es «inestable». Importantes corrientes del pensamiento neomarxiano, desde Raymond Williams a Althusser, la han puesto irremisiblemente en «crisis». El argumento definitivo procede de los antropólogos, sin embargo, principalmente de Mauss y Lévi-Strauss. Sus respectivas explicaciones del «don» y «el intercambio de mujeres» revelan que los procesos de intercambio «primitivos» no pueden asignarse a un lado u otro de la divisoria entre lo material y lo cultural. Siendo ambos al mismo tiempo, dichos procesos «desestabilizan» la distinción en sí misma. Butler sostiene, por lo tanto, que al invocar hoy la distinción material/cultural, yo he caído en un «anacronismo teorético».

Este argumento no es convincente por varias razones, la primera de las cuales es que mezcla «lo económico» con «lo material». Butler asume que mi distinción normativa entre redistribución y reconocimiento descansa en una distinción ontológica entre lo material y lo cultural. Asume, por consiguiente, que deconstruir esta última distinción es echar abajo la primera. La suposición no es aplicable, de hecho. Como ya he señalado, las injusticias derivadas de la falta de reconocimiento son, desde mi perspectiva, tan materiales como las derivadas de una mala distribución. Mi distinción normativa no descansa, por consiguiente, sobre la base de una diferencia ontológica. Con lo que *sí* se relaciona es, en las sociedades capitalistas, con una distinción entre lo económico y lo cultural. Ésta no es, sin embargo, una distinción ontológica sino socioteórica. La distinción económico/cultural, no la distinción material/cultural, es la verdadera diferencia entre Butler y yo, la distinción cuya importancia está en duda.

¿Cuál es, entonces, la importancia conceptual de la distinción entre lo económico y lo cultural? Los argumentos antropológicos iluminan esta materia, en mi opinión, pero no de un modo que respalde la posición de Butler. Tal y como yo los interpreto, tanto Mauss como Lévi-Strauss

analizaron los procedimientos de intercambio en sociedades preestatales y precapitalistas, en las que la principal expresión de las relaciones sociales era el parentesco. De acuerdo con los estudios efectuados por ambos, el parentesco no solo organizaba el matrimonio y las relaciones sexuales, sino también el proceso de trabajo y la distribución de bienes; las relaciones de autoridad, reciprocidad y obligación; y las jerarquías simbólicas de estatus y prestigio. No existían ni relaciones claramente económicas ni relaciones claramente culturales; de ahí que presumiblemente la distinción económico-cultural no estuviese disponible para los miembros de dichas sociedades. Esto no quiere decir, sin embargo, que la distinción carezca de sentido o de utilidad. Puede aplicarse, por el contrario, de manera significativa y útil a las sociedades capitalistas, que al contrario que las denominadas sociedades «primitivas» *sí* contienen las diferenciaciones socioestructurales en cuestión[8]. *Podemos* también aplicarlo, además, a sociedades que carecen de estas diferenciaciones, para indicar cómo difieren de la nuestra. Podemos decir, por ejemplo, como yo acabo de hacer, que en dichas sociedades un solo orden de relaciones sociales maneja la integración económica y la cultural, asuntos que están relativamente separados en la sociedad capitalista. Éste es, asimismo, precisamente el espíritu con el que yo interpreto a Mauss y Lévi-Strauss. Sean cuales sean las intenciones de ambos respecto a «lo económico» y «lo cultural», nos es menos útil interpretar que «desestabilizan» la distinción que interpretar que la han historizado. El objetivo, en otras palabras, es el de historizar una distinción central para el capitalismo moderno –y con ella el capitalismo moderno en sí– situando a ambos en el contexto antropológico más amplio, y de ese modo revelando su especificidad histórica.

El argumento de la «desestabilización» planteado por Butler se extravía, por lo tanto, en dos aspectos cruciales. En primer lugar, generaliza sin razón a las sociedades capitalistas un rasgo específico de las precapitalistas, a saber, la ausencia de diferenciación socioestructural entre lo económico y lo cultural. En segundo lugar, asume erróneamente que historizar una distinción es volverla insignificante e inútil en la teoría social. La historización, de hecho, hace lo contrario. Lejos de volver inestables las distinciones, aporta precisión a su uso.

---

[8] En este breve ensayo no puedo abordar la importante pero difícil cuestión de cómo se aplica mejor la distinción entre lo económico y lo cultural a la teoría crítica de la sociedad capitalista contemporánea. Analizo este tema en profundidad, sin embargo, en «Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistributions, Recognition, and Participation», cit. Rechazando la perspectiva de que economía y cultura constituyen esferas separadas, propongo un enfoque crítico que revele las conexiones ocultas entre ambas. Lo importante, en otras palabras, es usar la distinción de manera contraria a la habitual, visibilizando, y sometiendo a crítica, tanto las connotaciones culturales de procesos en apariencia económicos como las connotaciones económicas de procesos en apariencia culturales. Dicho *dualismo de perspectiva,* como yo lo denomino, solo es posible, por supuesto, una vez disponemos de la distinción entre lo económico y lo cultural.

Desde mi perspectiva, por lo tanto, la historización representa un mejor enfoque de la teoría social que la desestabilización o la deconstrucción[9]. Nos permite apreciar el carácter socioestructuralmente diferenciado e históricamente específico de la sociedad capitalista contemporánea. Al hacerlo, nos permite también situar el aspecto antifuncionalista, las posibilidades de «agencia» antisistémica y de cambio social. Estos no aparecen en una propiedad abstracta y transhistórica del lenguaje, como la «resignificación» o la «performatividad», sino por el contrario en el verdadero carácter contradictorio de relaciones sociales específicas. Con una perspectiva históricamente específica y diferenciada de la sociedad capitalista contemporánea, podemos localizar las brechas, el no isomorfismo del estatus y la clase, las múltiples interpelaciones contradictorias de los sujetos sociales, y los numerosos *imperativos morales* complejos que motivan las luchas por la justicia social.

Vista desde esta perspectiva, además, la actual coyuntura política no se capta adecuadamente mediante un diagnóstico centrado en la supuesta resurgencia del marxismo ortodoxo. Se capta mejor, por el contrario, mediante un marxismo que reconozca de manera directa, intentando superarlas, las divisiones existentes dentro de la izquierda entre corrientes socialistas y socialdemócratas orientadas a la política de la distribución, por un lado, y las corrientes multiculturalistas orientadas a la política del reconocimiento, por otro. El punto de partida indispensable para dicho análisis debe ser un reconocimiento de principio de que *ambas partes tienen reivindicaciones legítimas*, que de algún modo es necesario armonizar programáticamente y conseguir que entren en sinergia políticamente. La justicia social hoy, en resumen, exige *tanto* redistribución *como* reconocimiento; ninguno de los dos basta por sí solo.

Respecto a este último punto, estoy segura de que Butler y yo coincidimos. A pesar de su renuencia a invocar el lenguaje de la justicia social, y a pesar de nuestros desacuerdos teóricos, ambas estamos decididas a retomar los mejores elementos de la política socialista e integrarlos con los mejores elementos de la política de los «nuevos movimientos sociales». Ambas estamos decididas, de igual modo, a recuperar las corrientes genuinamente valiosas de la crítica neomarxiana al capitalismo e integrarlas en las corrientes más clarividentes de la teoría crítica posmarxiana. Es el mérito del ensayo de Butler, y espero que también de mi propio trabajo, haber situado de nuevo este proyecto en la agenda.

[9] En otro plano, sin embargo, pretendo aceptar la deconstrucción. Representa un enfoque de la política del reconocimiento que a menudo es superior, desde mi punto de vista, a la política de identidad habitual. Una política del reconocimiento deconstructiva es transformadora, no afirmativa, de las identidades y diferenciaciones de grupo existentes. A este respecto, tiene afinidades con el socialismo, que yo considero un enfoque transformador, no afirmativo, de la política de redistribución. (Respecto a este argumento, véase mi artículo «From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age», cit.). No considero la deconstrucción, no obstante, útil en el plano en el que Butler la invoca aquí, a saber, el de la teoría social.

PARTE III

¿FEMINISMO RESURGENTE? AFRONTAR LA CRISIS CAPITALISTA EN LA ERA NEOLIBERAL

VIII
REPLANTEAR LA JUSTICIA EN UN MUNDO EN PROCESO DE GLOBALIZACIÓN*

LA GLOBALIZACIÓN ESTÁ cambiando nuestra forma de debatir sobre la justicia. No hace tanto tiempo, en los momentos culminantes de la socialdemocracia, los debates sobre la justicia presumían lo que yo denominaré un «marco keynesiano-westfaliano». Típicamente desplegadas dentro de los Estados territoriales modernos, se suponía que las discusiones sobre la justicia hacían referencia a las relaciones entre conciudadanos, que estaban sometidas a debate dentro de públicos nacionales, y contemplaban posibles soluciones por parte de los Estados nacionales. Esto era aplicable a las dos grandes familias de reivindicaciones de justicia: las de redistribución socioeconómica y las de reconocimiento jurídico o cultural. En una época en la que el sistema de Breton Woods facilitaba la gestión económica keynesiana en el plano nacional, las reivindicaciones de redistribución se centraban usualmente en las inequidades económicas existentes dentro de los Estados territoriales. Apelando a la opinión pública nacional para exigir una porción justa del pastel nacional, los demandantes pedían la intervención de los Estados nacionales en las economías nacionales. De igual modo, en una época todavía fascinada por un imaginario político de corte westfaliano, que distinguía drásticamente el espacio «interior» del «internacional», las reivindicaciones de reconocimiento hacían referencia en general a jerarquías de estatus internas. Apelando a la conciencia nacional para poner fin a una falta de respeto nacionalmente institucionalizada, los demandantes presionaban a los gobiernos nacionales para que prohibiesen la discriminación y acomodasen las diferencias entre ciudadanos. En ambos casos, el marco

* Este capítulo es una versión revisada y ampliada de mi segunda Conferencia Spinoza, pronunciada en la Universidad de Ámsterdam el 2 de diciembre de 2004. La conferencia fue redactada durante mi estancia allí como titular de la cátedra Spinoza, en la primavera de 2004, y revisada durante mi posterior año becada en el Wissenschaftskolleg zu Berlin, 2004-2005. Mi más sincero agradecimiento a ambas instituciones por el generoso respaldo a este trabajo. En especial a Yolande Jansen y Hilla Dayan por la ayuda desinteresada y dispuesta en un momento de gran necesidad, y a James Bohman por el experto asesoramiento bibliográfico. Gracias también a Amy Allen, Seyla Benhabib, Bert van den Brink, Alessandro Ferrara, Rainer Forst, Stefan Gosepath, John Judis, Ted Koditschek, Maria Pia Lara, David Peritz, Ann Laura Stoler y Eli Zaretsky por sus inteligentes comentarios a anteriores borradores. Gracias, por último, a Kristin Gissberg y Keith Haysom por su experta ayuda investigadora.

keynesiano-westfaliano se daba por sentado. Tanto si el asunto hacía referencia a la redistribución como al reconocimiento, a las diferencias de clase como a las jerarquías de estatus, no cabía duda de que la unidad dentro de la que se aplicaba la justicia era el Estado territorial moderno[1].

Siempre ha habido excepciones, sin duda. Ocasionalmente, las hambrunas y los genocidios galvanizaron la opinión pública internacional. Y algunos cosmopolitas y antiimperialistas intentaron promulgar puntos de vista globalistas, pero eran las excepciones que confirmaban la regla[2]. Relegados a la esfera de «lo internacional», estaban incluidos en una problemática centrada principalmente en asuntos de seguridad, no de justicia. El efecto era el de reforzar el marco keynesiano-westfaliano en lugar de cuestionarlo. Ese marco para debatir sobre la justicia predominó en general por omisión desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta el final de la década de 1970.

Aunque pasó desapercibido en su momento, el marco keynesiano-westfaliano dio una forma distintiva a las discusiones sobre la justicia social. Dando por sentado que el Estado territorial moderno constituía la unidad adecuada, y que sus ciudadanos eran los sujetos pertinentes, dichas discusiones giraban en torno a *qué* exactamente se debían esos ciudadanos unos a otros. En opinión de algunos, bastaba que los ciudadanos fuesen formalmente iguales ante la ley; otros consideraban también necesaria la igualdad de oportunidades; y para otros, la justicia exigía que todos los ciudadanos tuviesen acceso a los recursos y al respeto necesarios para poder participar

---

[1] La expresión «marco keynesiano-westfaliano» hace referencia a la sustentación nacional-territorial de las disputas relacionadas con la justicia en el momento culminante del Estado del bienestar democrático de posguerra, aproximadamente desde 1945 al final de la década de 1970. En este periodo, las luchas sobre la distribución en Norteamérica y Europa Occidental se basaban en la suposición de que el Estado dirigía el timón de las economías nacionales. Y el keynesianismo nacional se basaba, a su vez, en la suposición de que existía un sistema de Estados internacional que reconocía la soberanía del Estado territorial en los asuntos internos, entre los que se incluía la responsabilidad por el bienestar de la ciudadanía. Suposiciones análogas regían también los debates acerca del reconocimiento en este periodo. El término «westfaliano» hace referencia al Tratado de 1648, que estableció algunas de las características fundamentales del sistema de Estados internacional en cuestión. No me ocupo, sin embargo, ni de los logros de hecho del Tratado ni del proceso secular por el cual evolucionó el sistema inaugurado por él. Invoco, por el contrario, «Westfalia» como un imaginario político que proyectó el mundo como un sistema de Estados territoriales y soberanos mutuamente reconocidos. Afirmo que este imaginario sostuvo el marco de los debates sobre la justicia en el Primer Mundo después de la Segunda Guerra Mundial. Respecto a la distinción entre Westfalia como «acontecimiento», como «idea/ideal», como «proceso de evolución» y como «pliego normativo», véase Richard Falk, «Revisiting Westphalia, discovering post-Westphalia», *Journal of Ethics*, vol. 6, núm. 4, 2002, pp. 311-352.

[2] Podría asumirse que, desde la perspectiva del Tercer Mundo, las premisas westfalianas debieron de parecer patentemente contradictorias, pero vale la pena recordar que la gran mayoría de los antiimperialistas intentaba alcanzar su propio Estado westfaliano independiente. Por el contrario, solo una pequeña minoría defendía coherentemente la justicia dentro de un marco planetario, por razones perfectamente comprensibles.

a la par que otros como miembros plenos de la comunidad política. El debate se centraba, en otras palabras, en *qué* debería considerarse ordenamiento justo de las relaciones sociales dentro de una sociedad. Inmersos en el debate sobre el «qué» de la justicia, los demandantes parecían no sentir necesidad de cuestionar el «quién». Con el marco keynesiano-westfaliano bien asentado, no era preciso decir que el «quién» era la ciudadanía nacional.

Hoy, sin embargo, el marco keynesiano-westfaliano está perdiendo su aura de obviedad. Gracias a una mayor conciencia de la globalización, muchos observan que los procesos sociales que dan forma a su vida superan con frecuencia las fronteras territoriales. Observan, por ejemplo, que las decisiones tomadas en un Estado territorial impactan a menudo en la vida de personas situadas fuera de él, al igual que las acciones de las empresas multinacionales, de los especuladores en divisas, y de los grandes inversores institucionales. Muchos observan también la creciente importancia de las organizaciones supranacionales e internacionales, tanto gubernamentales como no gubernamentales, y de la opinión pública transnacional, que gracias a los medios de comunicación de masas mundiales y a la cibertecnología fluye con supremo desprecio hacia las fronteras. El resultado es una nueva sensación de vulnerabilidad a las fuerzas transnacionales. Enfrentados al calentamiento planetario, la expansión del sida, el terrorismo internacional y el unilateralismo de las superpotencias, muchos creen que sus oportunidades de vivir bien dependen de procesos que superan las fronteras de los Estados territoriales en igual medida al menos que de los procesos contenidos dentro de las mismas.

En estas condiciones, el marco keynesiano-westfaliano ya no es incuestionable. Para muchos ha dejado de ser axiomático que el Estado territorial moderno sea la unidad adecuada para meditar acerca de las cuestiones de justicia. Y tampoco se puede considerar por omisión que los ciudadanos de dichos Estados sean los sujetos pertinentes. El efecto es el de desestabilizar la anterior estructura para plantear reivindicaciones políticas y, por lo tanto, el de cambiar nuestro modo de debatir sobre la justicia social.

Esto es aplicable a las dos grandes familias de las reivindicaciones de justicia. En el mundo actual, las exigencias de redistribución eluden cada vez más la premisa de las economías nacionales. Enfrentados a una producción transnacionalizada, a la deslocalización de los puestos de trabajo, a las presiones asociadas de la «carrera hacia el abismo», los sindicatos en otro tiempo centrados en el ámbito nacional buscan crecientemente aliados en el extranjero. Inspirados por los zapatistas, por otro lado, campesinos e indígenas empobrecidos enlazan sus luchas contra despóticas autoridades locales y nacionales con las críticas a la depredación de las multinacionales y al neoliberalismo planetario. Por último, los manifestantes contra la OMC, los movimientos *Occupy* y los «indignados» apuntan directamente

a las nuevas estructuras de gobernanza de la economía planetaria, que han fortalecido enormemente la capacidad de las grandes corporaciones y de los grandes inversores para eludir la capacidad reguladora y tributaria de los Estados territoriales.

De igual modo, los movimientos que luchan por el reconocimiento se mueven crecientemente en un ámbito superior al del Estado territorial. Bajo el lema «los derechos de las mujeres son derechos humanos», por ejemplo, las feministas de todo el mundo están relacionando las luchas contra prácticas patriarcales locales con campañas para reformar el derecho internacional. A su vez, minorías religiosas y étnicas que padecen la discriminación dentro de los Estados territoriales se están reconstituyendo en diásporas y construyendo públicos transnacionales desde los cuales movilizar a la opinión internacional. Coaliciones transnacionales de activistas pro derechos humanos, por último, trabajan para constituir nuevas instituciones cosmopolitas, como la Corte Penal Internacional, con competencia para sancionar ataques a la dignidad humana por parte de los Estados.

Las disensiones acerca de la justicia están haciendo explotar, en tales casos, el marco keynesiano-westfaliano. Las reclamaciones, no dirigidas exclusivamente a los Estados nacionales ni debatidas exclusivamente por los públicos nacionales, no se centran ya exclusivamente en las relaciones entre conciudadanos. Los principios elementales del debate se han alterado, en consecuencia. Ya se trate de distribución o reconocimiento, disputas que antes se centraban exclusivamente en la cuestión de *qué* se debe a los miembros de la comunidad en materia de justicia se convierten ahora rápidamente en disputas sobre *quién* debería ser considerado miembro y *cuál* es la comunidad pertinente. No solo está en juego el «qué» sino también el «quién».

Hoy, en otras palabras, los debates sobre la justicia asumen una doble forma. Por una parte, hacen referencia a cuestiones de fondo de primer orden, igual que antes: ¿cuánta desigualdad económica permite la justicia, cuánta redistribución hace falta y de acuerdo con qué principio de justicia distributiva? ¿Qué constituye igual respeto, qué tipos de diferencias merecen reconocimiento público y por qué medios? Pero sobre todo, y más allá de dichas cuestiones de primer orden, los debates actuales sobre la justicia hacen referencia también a metacuestiones de segundo orden: ¿cuál es el marco adecuado para considerar las cuestiones de primer orden referentes a la justicia? ¿Quiénes son los sujetos pertinentes titulares de

dicha distribución o de dicho reconocimiento recíproco dado el caso? En consecuencia, no solo el fondo de la justicia está sujeto a debate, sino también el marco[3].

El resultado es un enorme reto para nuestras teorías de la justicia social. Preocupadas en gran medida por las cuestiones de primer orden referentes a la distribución y/o al reconocimiento, estas teorías no han conseguido por ahora desarrollar recursos conceptuales que reflejen la metacuestión del marco. Así las cosas, por lo tanto, no está nada claro que sean capaces de abordar el doble carácter de los problemas de justicia en una época de globalización[4].

En este artículo propongo una estrategia para plantear el problema del marco. Sostengo, primero, que para tratar satisfactoriamente este problema, la teoría de la justicia debe hacerse tridimensional, incorporando la dimensión política de la *representación,* junto con la dimensión económica de la distribución y la dimensión cultural del reconocimiento. En mi opinión debería también entenderse, en segundo lugar, que en sí misma la dimensión política de la representación abarca tres niveles. El efecto combinado de estos dos argumentos será el de hacer visible una tercera cuestión, aparte de las del «qué» y el «quién», que yo denominaré la cuestión del «cómo». Esa cuestión inaugura, a su vez, un cambio de paradigma: lo que el marco keynesiano-westfaliano plantea como la teoría de la justicia social debe ahora convertirse en una teoría de la *justicia democrática poswestfaliana.*

1. Por una teoría tridimensional de la justicia: acerca de la especificidad de lo político

Permítaseme empezar explicando qué es para mí la justicia en general y su dimensión política en particular. El significado más general de justicia, desde mi punto de vista, es paridad de participación. De acuerdo con esta interpretación democrática radical del principio de igual valor moral, la justicia exige disposiciones sociales que permitan a todos participar como iguales en la vida social. Superar la injusticia significa desmantelar los obstáculos institucionales que impiden a algunas personas participar a la par que otras, como interlocutores plenos en la interacción social. Anteriormente he analizado dos tipos distintos de obstáculos a la paridad

---

[3] Esta situación no carece ni mucho menos de precedentes. Hasta la reflexión más superficial revela paralelos históricos: por ejemplo, el periodo que condujo al Tratado de Westfalia y el periodo que siguió a la Primera Guerra Mundial. En aquellos momentos, como ahora, no solo estaba disponible para su redefinición el fondo de la justicia, sino también la forma.

[4] Respecto a la elisión del problema del marco en las teorías de justicia convencionales, véase Nancy Fraser, «Democratic Justice in a Globalizing Age: Thematizing the Problem of the Frame», en Nathalie Karagiannis y Peter Wagner (eds.), *Varieties of World-Making: Beyond Globalization*, Liverpool, Liverpool University Press, 2006, pp. 193-215.

participativa, que se corresponden con dos especies distintas de injusticia[5]. Estructuras económicas que niegan a las personas los recursos necesarios para interactuar con otras como iguales pueden, por una parte, impedirles a dichas personas la plena participación; en este caso, éstas sufren injusticia distributiva o mala distribución. Jerarquías de valor cultural institucionalizadas que niegan a las personas la posición necesaria pueden, por otra parte, impedirles a éstas interactuar en términos de igualdad; en ese caso dichas personas padecen desigualdad de estatus o falta de reconocimiento[6]. En el primer caso, el problema es la estructuración de la sociedad en clases, la cual corresponde a la dimensión económica de la justicia. En el segundo caso, el problema es el orden de estatus, que corresponde a la dimensión cultural[7]. En las sociedades capitalistas modernas, la estructura de clase y el orden de estatus no coinciden por completo, aunque interactúan causalmente. Cada uno tiene, por el contrario, cierta autonomía respecto al otro. La falta de reconocimiento no puede, en consecuencia, reducirse a un efecto secundario de la mala distribución, como algunas teorías economicistas de la justicia distributiva parecen suponer. Y tampoco, al contrario, puede la mala distribución reducirse a una expresión epifenomenológica de la falta de reconocimiento, como algunas teorías del reconocimiento culturalistas parecen asumir. Ni la teoría del reconocimiento ni la teoría de la distribución pueden, en consecuencia, aportar por separado una interpretación adecuada de la justicia en la sociedad capitalista. Solo una teoría bidimensional, que abarque la distribución y el reconocimiento, puede aportar los niveles necesarios de complejidad socioteórica y comprensión moral-filosófica[8].

Esa, al menos, es la visión de justicia que yo he defendido en el pasado. Y esa interpretación bidimensional de la justicia aún me parece correcta en cierta medida. Pero ahora no la veo suficientemente amplia. Solo podría parecer que la distribución y el reconocimiento constituyen las únicas dimensiones de la justicia en la medida en la que el marco

---

[5] Véanse los capítulos 6 y 7 de este volumen, «La política feminista en la era del reconocimiento» y «Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo». También, Nancy Fraser, «Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation», en Nancy Fraser y Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosopical Exchange*, Londres, Verso Books, 2003 [ed. cast.: *¿Redistribución o reconocimiento?*, Madrid, Ediciones Morata, 2006].

[6] Este modelo de reconocimiento denominado *modelo de estatus* representa una alternativa al habitual modelo de identidad. El capítulo 6 de ese volumen, «La política feminista en la era del reconocimiento» ofrece una crítica al segundo y una defensa del primero. Véase también Nancy Fraser, «Rethinking Recognition: Overcoming Displacement and Reification in Cultural Politics», *New Left Review* 3, 2000, pp. 107-120 [ed. cast.: «Nuevas reflexiones sobre el reconocimiento», *NLR* 4, noviembre-diciembre de 2000, pp. 55-68).

[7] A este respecto asumo concepciones de clase y estatus cuasi weberianas. Véase Max Weber, «Class, Status, Party», en Hans H. Gerth y C. Wright Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology,* Oxford, Oxford University Press, 1958.

[8] La discusión completa se incluye en N. Fraser, «Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation», cit.

keynesiano-westfaliano se diera por sentado. En cuanto la cuestión del marco se vuelve objeto de debate, sin embargo, sale a la luz una nueva dimensión de la justicia descuidada en mi trabajo anterior, así como en la obra de muchos otros filósofos[9].

La tercera dimensión de la justicia es *lo político.* Por supuesto, distribución y reconocimiento son en sí mismos políticos en el sentido de ser objeto de protesta y tener una carga de poder; y a menudo se ha considerado la necesidad de que el Estado los arbitre, pero me refiero a lo político en un sentido más específico y constitutivo, que hace referencia a la constitución de la jurisdicción del Estado y a las normas de decisión por las que éste estructura la protesta. Lo político en este sentido proporciona la escena en la que se representan las luchas por la distribución y el reconocimiento. Al establecer los criterios de pertenencia social, y por lo tanto determinar quién está considerado miembro, la dimensión política de la justicia especifica el alcance de las demás dimensiones: nos dice quién está incluido y quién excluido, el círculo de los declarados con derecho a una distribución justa y al reconocimiento recíproco. Al establecer normas de decisión, la dimensión política establece igualmente los procedimientos para representar y resolver debates sobre la dimensión económica y la cultural: no solo nos dice quién puede presentar exigencias de redistribución y reconocimiento, sino también cómo deben debatirse y arbitrarse dichas exigencias.

[9] El olvido de lo político es especialmente llamativo en el caso de los teóricos de la justicia que adoptan premisas filosóficas liberales o comunitarias. Los demócratas deliberativos, los demócratas agonísticos y los republicanos han intentado, en contraste, teorizar lo político. Pero la mayoría de estos teóricos han dicho relativamente poco acerca de la relación entre democracia y justicia; y ninguno ha conceptuado lo político como una de las tres dimensiones de la justicia. Interpretaciones democráticas deliberativas de lo político incluyen Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy,* Cambridge (MA), MIT Press, 1996 [ed. cast.: *Facticidad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso,* Madrid, Trotta, 1998]; y Amy Gutmann y Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement,* Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1996. Explicaciones agonísticas de lo politico son las de William Connolly, *Identity/Difference: Negotiations of Political Paradox,* Ithaca, Cornell University Press, 1991; Bonnie Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics,* Ithaca, Cornell University Press, 1993; Chantal Mouffe, *The Return of the Political,* Londres, Verso Books, 1993; y James Tully, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity,* Cambridge, Cambridge University Press, 1995. Interpretaciones republicanas de lo político son las de Quentin Skinner, «The Republican Ideal of Political Liberty», en Gisela Bock, Quentin Skinner y Maurizio Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism,* Cambridge, Cambridge University Press, 1990; y Philip Pettit, «Freedom as Antipower», *Ethics*, vol. 106, núm. 3, 1996, pp. 576-605. En contraste con estos pensadores, solo unos pocos han relacionado lo político directamente con la justicia, aunque no del modo que yo lo hago aquí. Véanse, por ejemplo, Michael Walzer, *Spheres of Justice,* Nueva York, Basic Books, 1983; Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference,* Princeton (NJ), Princeton University Press, 1990 [ed. cast.: *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra, 2000]; Amartya Sen, *Development as Freedom,* Nueva York, Anchor Books, 1999 [ed. cast.: *Desarrollo y libertad*, Barcelona, Planeta, 2000]; y Seyla Benhabib, *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens,* Cambridge, Cambridge University Press, 2004 [ed. cast.: *Los derechos de los otros*, Barcelona, Gedisa, 2006].

Centrada en cuestiones de pertenencia y procedimiento, la dimensión política de la justicia se ocupa principalmente de la *representación.* En un nivel, que pertenece al aspecto de establecimiento de límites por parte de lo político, la representación es una cuestión de pertenencia social; lo que está en juego a este respecto es la inclusión en la comunidad o la exclusión de la misma para aquellos con derecho a presentar mutuamente reivindicaciones de justicia. En otro plano, perteneciente al aspecto de las normas de decisión, la representación se ocupa de los procedimientos que estructuran los procesos públicos de protesta. En juego aquí están las condiciones en las que los incluidos en la comunidad política presentan sus reivindicaciones y arbitran sus disensiones[10]. En ambos planos puede plantearse la duda de si las relaciones de representación son justas. Podemos preguntar si los límites de la comunidad política excluyen erróneamente a algunos que son de hecho titulares del derecho a la representación. O si las normas de decisión de la comunidad otorgan a todos los miembros igual voz en las deliberaciones públicas y una representación equitativa en la toma de decisiones pública. Dichas cuestiones de representación son específicamente políticas. Conceptualmente distintas de las cuestiones económicas y culturales, no pueden reducirse a éstas, aunque, como veremos, están inextricablemente entrelazadas con ellas.

Decir que lo político es una dimensión de la justicia conceptualmente distinta, no reducible a lo económico o lo cultural, es decir también que puede dar lugar a un tipo de injusticia conceptualmente distinto. Dada la interpretación de la justicia como paridad participativa, esto significa que pueden existir obstáculos a la paridad específicamente políticos, no reducibles a una mala distribución o a la falta de reconocimiento, aunque (de nuevo) entremezclados con ellas. Dichos obstáculos derivan de la constitución política de la sociedad, entendida como algo distinto de la estructura de clase o el orden de estatus. Basados en un modo de ordenamiento social específicamente político, solo es posible captarlos adecuadamente mediante una teoría que conceptúe la representación, junto con la distribución y el reconocimiento, como las tres dimensiones fundamentales de la justicia.

Si la representación es la cuestión definitoria de lo político, la injusticia política característica será entonces la *falta de representación.* La falta de representación se da cuando los límites y/o las normas de decisión políticos actúan

---

[10] Las obras clásicas sobre la representación han tratado en gran medida sobre lo que yo denomino el aspecto de las normas de decisión, pasando por alto el aspecto de pertenencia. Véanse, por ejemplo, Hannah Fenichel Pitkin, *The Concept of Representation,* Berkeley, University of California Press, 1967; y Bernard Manin, *The Principles of Representative Governement,* Cambridge, Cambridge University Press, 1997 [ed. cast.: *Los principios del derecho representativo*, Madrid, Alianza Editorial, 2010]. Obras que sí tratan el aspecto de la pertenencia son M. Walzer, *Spheres of Justice,* cit.; y S. Benhabib, *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*, cit. Sin embargo, tanto Walzer como Benhabib llegan a conclusiones distintas de las que yo planteo aquí.

para negar injustamente a algunas personas la posibilidad de participar a la par que otras en la interacción social, incluidos los campos políticos aunque no solo. Lejos de ser reducible a la mala distribución o a la falta de reconocimiento, la falta de representación puede darse incluso en ausencia de las otras dos injusticias, aunque por lo general está entrelazada con ellas.

Podemos distinguir al menos dos planos distintos de falta de representación. En la medida en la que las normas de decisión política niegan a algunos de los incluidos la oportunidad de participar plenamente, en calidad de iguales, la injusticia es lo que yo denomino una falta de representación *política ordinaria.* En ella, en la que la cuestión es la representación dentro del propio marco, entramos en el terreno familiar de los debates que se mantienen en ciencias políticas acerca de los méritos relativos de sistemas electorales alternativos. ¿Niegan injustamente los sistemas mayoritarios estrictos, de pluralidad simple o mayoritarios la paridad a las minorías numéricas? Si es así, ¿es la representación proporcional o el voto acumulativo la solución adecuada?[11]. ¿Ayudan, de igual modo, las normas que no tienen en cuenta el género, en conjunción con la mala distribución y la falta de reconocimiento basadas en el género, a negar la paridad de participación política a las mujeres?[12]. Dichas cuestiones pertenecen a la esfera de la justicia política ordinaria, que normalmente se ha materializado en el marco keynesiano-westfaliano.

Menos obvio, quizá, es un segundo nivel de falta de representación, concerniente al aspecto de establecimiento de límites en lo político. La injusticia surge aquí cuando los límites de la comunidad se trazan de tal manera que excluyen erróneamente a algunos de la oportunidad de participar *en absoluto* en los debates autorizados acerca de la justicia. En dichos casos, la falta de representación adopta una forma más profunda, que yo denominaré *carencia de marco.* El carácter profundo de la carencia de marco se articula en función de la importancia crucial de establecer un marco para todas las cuestiones de justicia social. Lejos de tener una importancia marginal, establecer un marco se encuentra entre las decisiones políticas dotadas de mayores consecuencias. Al establecer de un golpe quiénes son miembros y quiénes no, esta decisión excluye de hecho a estos últimos del universo de aquellos con derecho a ser considerados dentro de

---

[11] Lani Guinier, *The Tyranny of the Majority,* Nueva York, Free Press, 1994. Robert Ritchie y Steven Hill, «The Case for Proportional Representation», en Robert Ritchie y Steven Hill (eds.), *Whose Vote Counts?,* Boston, Beacon Press, 2001, pp. 1-33.

[12] Anne Phillips, *The Politics of Presence,* Oxford, Clarendon Press, 1995. Shirin M. Rai, «Political Representation, Democratic Institutions and Women's Empowerment: The Quota Debate in India», en Jane L. Parpart, Shirin M. Rai y Kathleen Staudt (eds.), *Rethinking Empowerment: Gender and Development in a Global/Local World*, Nueva York, Routledge, 2002, pp. 133-145. T. Gray, «Electoral Gender Quotas: Lessons from Argentina and Chile», *Bulletin of Latin American Research*, vol. 21, núm. 1, 2003, pp. 52-78. Mala Htun, «Is Gender Like Ethnicity? The Political Representation of Identity Groups», *Perspectives on Politics*, vol. 2, núm. 3, 2004, pp. 439-458.

la comunidad en cuestiones de distribución, reconocimiento y representación política ordinaria. El resultado puede ser una grave injusticia. Cuando las cuestiones de justicia se enmarcan de modo tal que excluyen a algunos de la consideración, la consecuencia es un tipo especial de metainjusticia, en la que al afectado se le niega la oportunidad de presentar reivindicaciones de justicia de primer orden en una comunidad política determinada. Mientras el efecto de la división política sea el de poner algunos aspectos importantes de la justicia fuera de su alcance, la injusticia se mantiene, además, aunque los excluidos de una comunidad política estén incluidos como sujetos de justicia en otras. Aún más grave, por supuesto, es el caso en el que alguien no está incluido como miembro en ninguna comunidad política. Similar a la pérdida de lo que Hannah Arendt denominó «el derecho a tener derechos», este tipo de carencia de marco es una especie de «muerte política»[13]. Quienes lo sufren pueden convertirse en objetos de la caridad o la benevolencia, pero privados de la posibilidad de presentar reivindicaciones de primer orden, se convierten en no-personas con respecto a la justicia.

Es la forma de falta de representación constituida por la carencia de marco la que la globalización ha hecho recientemente visible. Antes, en el momento culminante del Estado del bienestar posterior a la guerra, con un marco keynesiano-westfaliano bien asentado, la principal preocupación a la hora de pensar acerca de la justicia era la distribución. Más tarde, con el ascenso de los nuevos movimientos sociales y el multiculturalismo, el centro de gravedad cambió al reconocimiento. En ambos casos el Estado territorial moderno se asumía como algo preestablecido. Como resultado, la dimensión política de la justicia quedó relegada a los márgenes. Cuando surgía, adoptaba la forma de debates políticos ordinarios acerca de las normas de decisión internas de una entidad política, cuyos límites no se cuestionaban. De ese modo, las reivindicaciones de cuotas por sexos y de derechos multiculturales intentaban eliminar los obstáculos políticos a la paridad participativa de quienes en principio estaban ya incluidos en la comunidad política[14]. Al dar por sentado el marco keynesiano-westfaliano, no ponían en duda la suposición de que la unidad de justicia apropiada era el Estado territorial.

Hoy en día, por el contrario, la globalización ha situado en la agenda política la cuestión del marco. Cada vez más debatido, el marco

---

[13] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism,* Nueva York, Harcourt Brace, 1973, pp. 269-284 [ed. cast.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974]. La expresión «muerte política» es mía, no de Arendt.

[14] Entre los mejores análisis sobre la fuerza normativa de estas luchas se encuentran los de Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights,* Londres, Oxford University Press, 1995 [ed. cast.: *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 2010]; y Melissa Williams, *Voice, Trust, and Memory: Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation,* Princeton (NJ), Princeton University Press, 1998.

keynesiano-westfaliano está ahora considerado por muchos un enorme vehículo de injusticia, porque parte el espacio político de maneras que bloquean a muchos pobres y despreciados, y les impiden enfrentarse a las fuerzas que los oprimen. Canalizando sus reivindicaciones hacia espacios políticos internos de Estados relativamente impotentes, o completamente fallidos, este marco aísla a las potencias extranjeras de la crítica y el control[15]. Entre los protegidos contra el alcance de la justicia se encuentran los Estados depredadores y los poderes privados transnacionales más poderosos, incluidos inversores y acreedores extranjeros, especuladores monetarios internacionales y empresas multinacionales[16]. También están protegidas las estructuras de gobernanza de la economía mundial, que establecen condiciones de interacción explotadoras y después las eximen del control democrático[17]. Por último, el marco keynesiano-westfaliano se aísla a sí mismo; la arquitectura del sistema interestatal protege la partición misma del espacio político al que institucionaliza, excluyendo de hecho la toma de decisiones democrática a escala transnacional en cuestiones de justicia[18].

El marco keynesiano-westfaliano es, desde esta perspectiva, un poderoso instrumento de injusticia que organiza de forma discriminatoria el espacio político a expensas de los pobres y los desdeñados. Para aquellos a

---

[15] Thomas W. Pogge, «The Influence of the Global Order on the Prospects for Genuine Democracy in the Developing Countries», *Ratio Juris*, vol. 14, núm. 3, 2001, pp. 326-343, y «Economic Justice and National Borders», *Revision*, vol. 22, núm. 2, 1999, pp. 27-34. Rainer Forst, «Towards a Critical Theory of Transnational Justice», en Thomas Pogge (ed.), *Global Justice,* Oxford, Blackwell Publishers, 2001, pp. 169-187, y «Justice, Morality and Power in the Global Context», en Andreas Follesdal y Thomas Pogge (eds.), *Real World Justice,* Dordrecht, Springer, 2005.

[16] Richard L. Harris y Melinda J. Seid, *Critical Perspectives on Globalization and Neoliberalism in the Developing Countries,* Boston, Leiden, 2000.

[17] Robert W. Cox, «A Perspective on Globalization», en James H. Mittelman (ed.), *Globalization: Critical Reflections,* Boulder (CO), Lynne Rienner, 1996, pp. 21-30, y «Democracy in Hard Times: Economic Globalization and the Limits to Liberal Democracy», en Anthony McGrew (ed.), *The Transformation of Democracy?,* Cambridge, Polity Press, 1997, pp. 49-72. Stephen Gill, «New Constitutionalism, Democratisation and Global Political Economy», *Pacifica Review* x, 1, febrero de 1998, pp. 23-38. Eric Helleiner, «From Bretton Woods to Global Finance: A World Turned Upside Down», en Richard Stubbs y Geoffrey R. D. Underhill (eds.), *Political Economy and the Changing global Order,* Nueva York, St. Martin's Press, 1994, pp. 163-175. Servaes Storm y J. Mohan Rao, «Market-Led Globalization and World Democracy: Can the Twain Ever Meet?», *Development and Change*, vol. 35, núm. 5, 2004, pp. 567-581. James K. Boyce, «Democratizing Global Economic Governance», *Development and Change*, vol. 35, núm. 3, 2004, pp. 593-599.

[18] John Dryzek, «Transnational Democracy», *Journal of Political Philosophy*, vol. 7, núm. 1, 1999, pp. 30-51. James Bohman, «International Regimes and Democratic Governance», *International Affairs*, vol. 45, núm. 3, 1999, pp. 499-513. David Held, «Regulating Globalization?», *International Journal of Sociology*, vol. 15, núm. 2, 2000, pp. 394-408; *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance,* Cambridge, Polity Press, 1995, pp. 99-140 [ed. cast.: *La democracia y el orden global: del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, Barcelona, Paidós, 1997]; «The Transformation of Political Community: Rethinking Democracy in the Context of Globalization», en Ian Shapiro y Cassiano Hacker-Cordón, *Democracy's Edges,* Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 84-111.

quienes se les niega la oportunidad de presentar reivindicaciones transnacionales de primer orden, las luchas contra la mala distribución y la falta de reconocimiento no pueden avanzar, y mucho menos prosperar, a no ser que vayan unidas a las luchas contra la carencia de marco. No sorprende, por lo tanto, que algunos consideren que ésta constituye la injusticia que define a una era de globalización.

En estas condiciones de mayor conciencia de la carencia de marco, es difícil pasar por alto la dimensión política de la justicia. En la medida en la que la globalización está politizando la cuestión del marco, también está permitiendo ver un aspecto de los principios elementales de la justicia a menudo descuidado en el periodo anterior. Hoy en día está claro que ninguna exigencia de justicia puede evitar presuponer alguna noción de representación, implícita o explícita, en la medida en que ninguna puede evitar asumir un marco. La representación es ya, de ese modo, siempre inherente en todas las exigencias de redistribución y reconocimiento. La dimensión política está implícita en los principios elementales del concepto de justicia, que la requieren de hecho. No hay redistribución o reconocimiento sin representación, en consecuencia[19].

---

[19] No pretendo sugerir que lo político sea la dimensión superior de la justicia, más fundamental que lo económico y lo cultural. Las tres dimensiones se mantienen, por el contrario, en relaciones de entrelazamiento mutuo e influencia recíproca. Al igual que la capacidad para efectuar reivindicaciones de distribución y reconocimiento depende de las relaciones de representación, también la capacidad para ejercitar la voz política de cada uno depende de las relaciones de clase y estatus. En otras palabras, la capacidad para influir en el debate público y para la toma de decisiones autoritativa no solo depende de las normas de decisión formales sino también de las relaciones de poder arraigadas en la estructura económica y en el orden de estatus, un hecho que no se recalca suficientemente en la mayoría de las teorías sobre la democracia deliberativa. La mala distribución y la falta de reconocimiento conspiran, de ese modo, para subvertir el principio de igual voz política para todos los ciudadanos, incluso en los regímenes que afirman ser democráticos. Pero por supuesto también es cierto lo contrario. Quienes padecen falta de representación son vulnerables a las injusticias de estatus y de clase. Al carecer de voz política, son incapaces de articular y defender sus intereses con respecto a la distribución y el reconocimiento, lo que a su vez exacerba la falta de representación. El resultado en dichos casos es un círculo vicioso en el que los tres órdenes de injusticia se refuerzan mutuamente, negando a algunos la oportunidad de participar a la par que otros en la vida social. Lo político no es, en general, pues, la dimensión principal. Por el contrario, aunque son conceptualmente distintos y mutuamente irreducibles, los tres tipos de obstáculos a la paridad de participación están usualmente entrelazados. De ahí deducimos que los esfuerzos por superar la injusticia no pueden, salvo en raras ocasiones, dirigirse a una de esas dimensiones exclusivamente. Las luchas contra la mala distribución y la falta de reconocimiento no pueden prosperar, por el contrario, a no ser que vayan unidas a luchas contra la falta de representación, y viceversa. A qué aspecto se le ha de conceder mayor importancia es, por supuesto, una decisión táctica y estratégica de cada uno. Dada la actual importancia de las injusticias provocadas por la falta de marco, yo personalmente prefiero el lema «no hay redistribución y reconocimiento sin representación». Pero aun así, la política de la representación parece uno de los tres frentes interconectados de la lucha por la justicia social en un mundo en globalización. Un argumento contra la tendencia de Rainer Forst a adjudicar la primacía a la dimensión política es el incluido en Nancy Fraser, «Identity, Exclusion, and Critique: A Response to Four Critics», *European Journal of Political Theory*, vol. 6, núm. 3, 2007, pp. 305-338; revisado y reimpreso con el título de «Prioritizing Justice as Participatory Parity: A Rely to Kompridis and Forst», en Kevin Olson (ed.), *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics*, Londres, Verso Books, 2008.

Una teoría de la justicia adecuada para nuestro tiempo debe ser en general, pues, tridimensional. Abarcando no solo la redistribución y el reconocimiento, sino también la representación, debe permitirnos incluir la cuestión del marco como una cuestión de justicia. Incorporando la dimensión económica, la cultural y la política, debe permitirnos detectar las injusticias por carencia de marco y evaluar las posibles soluciones. Ante todo, debe permitirnos plantear, y responder, la pregunta clave para nuestro tiempo: ¿cómo podemos integrar las luchas contra la mala distribución, la falta de reconocimiento y la falta de representación dentro de un marco *poswestfaliano*?

2. Sobre la política de enmarcamiento: ¿de la territorialidad del Estado a la efectividad social?

Hasta el momento me he pronunciado acerca de la especificidad irreducible de lo político como una de las tres dimensiones fundamentales de la justicia. Y he hallado dos niveles distintos de injusticia política: la falta de representación política ordinaria y la carencia de marco. Ahora quiero examinar la política de enmarcamiento en un mundo que está experimentando un intenso proceso de globalización. Distinguiendo entre enfoques afirmativos y transformadores, sostengo que una política de representación adecuada debe también abordar un tercer nivel: además de protestar contra la falta de representación política ordinaria, por una parte, y la carencia de marco, por otra, el objetivo de dicha política debe de ser también el de democratizar el proceso de establecimiento del marco.

Empiezo explicando a qué me refiero con la expresión «política de enmarcamiento». Situada en mi segundo nivel, en el que se trazan las distinciones entre miembros y no miembros, esta política hace referencia al aspecto de lo político encargado de establecer límites. Referente a las cuestiones de quién está considerado sujeto de la justicia, y cuál es el marco apropiado, la política de enmarcamiento comprende esfuerzos para establecer y consolidar, cuestionar y revisar, la división autoritativa del espacio político. Incluidas se encuentran las luchas contra la carencia de marco, cuyo objetivo es desmantelar los obstáculos que impiden a los marginados presentar reivindicaciones de justicia contra quienes los oprimen. Centrada en el establecimiento y el cuestionamiento de marcos, la política de enmarcamiento hace referencia a la cuestión del «quién».

La política de enmarcamiento puede adoptar dos formas distintas, ambas practicadas actualmente en nuestro mundo globalizado[20]. El primer

[20] Al distinguir entre el enfoque «afirmativo» y el «transformador» estoy adaptando terminología que he usado en el pasado en referencia a la redistribución y el reconocimiento. Véase Nancy

enfoque, que denominaré política de enmarcamiento *afirmativa,* cuestiona los límites de los marcos existentes al tiempo que acepta los principios elementales westfalianos para el establecimiento de marcos. En esta política, quienes afirman sufrir injusticias por carencia de marco intentan modificar los límites de los Estados territoriales existentes o en algunos casos crear nuevos Estados, pero siguen dando por supuesto que el Estado territorial es la unidad adecuada dentro de la cual plantear y resolver disensiones relacionadas con la justicia. Para ellos, en consecuencia, las injusticias derivadas de un marco erróneo no están en función del principio general de acuerdo con el cual el orden westfaliano divide el espacio político. Surgen, por el contrario, debido al modo erróneo en el que se ha aplicado dicho principio. Quienes practican la política de enmarcamiento afirmativa aceptan, en consecuencia, que el principio de territorialidad estatal es la base adecuada para constituir el «quién» de la justicia. Aceptan, en otras palabras, que lo que convierte a un grupo dado de individuos en compañeros sujetos de la justicia es su común residencia en el territorio de un Estado moderno y/o su común pertenencia a la comunidad política que corresponde a dicho Estado. Lejos de cuestionar los principios elementales que subyacen en el Estado westfaliano, por lo tanto, quienes practican la política de enmarcamiento afirmativa aceptan el principio territorial del Estado[21].

Ése es precisamente el principio debatido, sin embargo, en una segunda versión de la política de enmarcamiento, que yo denominaré el enfoque *transformador.* Para los defensores de este enfoque, el principio territorial del Estado ya no ofrece una base adecuada para determinar el «quién» de la justicia en todos los casos. Admiten, por supuesto, que ese principio sigue siendo pertinente para muchos fines; los partidarios de la transformación no proponen, en consecuencia, eliminar por completo la territorialidad del Estado, pero sí sostienen que sus principios elementales no están sincronizados con las causas estructurales de muchas injusticias en un mundo en globalización, las cuales no son de carácter territorial. Algunos ejemplos son los mercados financieros, «las fábricas deslocalizadas», los regímenes de inversión y las estructuras de gobernanza de la economía planetaria, que determinan quién trabaja por un salario y quién no; las redes de información de los medios de comunicación planetarios y la cibertecnología, que

Fraser, «From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age», *New Left Review* I/212, julio-agosto de1995, pp. 68-93 [ed. cast.: «¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era postsocialista», *NLR* 0, enero-febrero de 2000], y «Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation», cit.

[21] Respecto al principio territorial del Estado, véase Thomas Baldwin, «The Territorial State», en H. Gross y T. R. Harrinson (eds.), *Jurisprudence, Cambridge Essays,* Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 207-230. Respecto a las dudas acerca del principio territorial del Estado (entre otros), véase Frederick Whelan, «Democratic Theory and the Boundary Problem», en J. R. Pennock y R. W. Chapman (eds.), *Nomos XXV: Liberal Democracy,* Nueva York y Londres, Nueva York University Press, 1983, pp. 13-47.

determinan quién está incluido en los circuitos del poder comunicativo y quién no; y la biopolítica del clima, las enfermedades, los fármacos, las armas y la biotecnología, que determinan quién vivirá mucho tiempo y quién morirá joven. En estos temas, tan fundamentales para el bienestar humano, las fuerzas que perpetran la injusticia no pertenecen al «espacio de los lugares» sino al «espacio de los flujos»[22]. Ilocalizables dentro de la jurisdicción de ningún Estado territorial real o concebible, no es posible hacerlas responder a reivindicaciones de justicia enmarcadas de acuerdo con el principio territorial del Estado. En su caso, continúa el argumento, invocar el principio territorial del Estado para determinar el marco es en sí cometer una injusticia. Al dividir el espacio político de acuerdo con líneas territoriales, este principio aísla los poderes extraterritoriales y no territoriales del alcance de la justicia. En un mundo globalizado, por lo tanto, tiene más probabilidades de causar o perpetuar la carencia de marco que de remediarla.

En general, por lo tanto, la política de enmarcamiento transformadora aspira a cambiar los principios elementales profundos del establecimiento de marcos en un mundo globalizado. Este enfoque pretende complementar el principio territorial del Estado del orden westfaliano con uno o más principios poswestfalianos. El objetivo es superar las injusticias provocadas por la carencia de marco no solo cambiando los límites del «quién» de la justicia, sino también el modo de constituirlos, y en consecuencia el modo de trazarlos[23].

¿Qué aspecto podría tener un modo poswestfaliano de establecer el marco? Sin duda es demasiado pronto para formarse una idea clara. El candidato más prometedor hasta la fecha es, sin embargo, el «principio de todos los afectados». Este principio sostiene que todos los afectados por una estructura social o una institución dadas tienen estatus moral como sujetos de justicia en relación con ellas. Lo que convierte a un grupo de personas en cosujetos de justicia no es la proximidad geográfica, sino su coimbricación en un marco estructural o institucional común que establece las normas básicas que rigen su interacción social, modelando de ese modo sus respectivas posibilidades vitales en patrones de ventaja y desventaja[24].

---

[22] Tomo esta terminología de Manuel Castells, *The Rise of the Network Society,* Londres, Blackwell Publishers, 1996, pp. 440-460 [ed. cast.: *La sociedad red,* México DF, Siglo xxi Editores, 2002].

[23] Debo la idea de «modo de diferenciación política» posterritorial a John G. Ruggie. Véase su inmensamente sugerente ensayo, «Territoriality and Beyond: Problematizing Modernity in International Relations», *International Organization* 47, 1993, pp. 139-174. También sugerente a este respecto es Raul C. Pangalangan, «Territorial sovereignty: Command, Title, and Expanding the Claims of the Commons», en David Miller y Sohail H. Hashmi, *Boundaries and Justice: Diverse Ethical Perspectives,* Princeton (NJ), Princeton University Press, 2001, pp. 164-182.

[24] El pensamiento evoluciona con el tiempo, a menudo de maneras inesperadas. El actual capítulo, que data de 2004-2005, refleja mi opinión en aquel momento de que el principio de todos los afectados era el candidato más prometedor que ofrecía el modo poswestfaliano de

Hasta hace poco, el principio de todos los afectados parecía coincidir en opinión de muchos con el principio territorial del Estado. Se suponía, en consonancia con la imagen westfaliana del mundo, que el marco común que determinaba los patrones de ventaja y desventaja era precisamente el orden constitucional del Estado territorial moderno. Como resultado, parecía que al aplicar el principio territorial del Estado se captaba simultáneamente la fuerza normativa del principio de todos los afectados. Esto nunca fue cierto, de hecho, como atestigua la larga historia de colonialismo y neocolonialismo. Desde la perspectiva de las metrópolis, sin embargo, la refundición de territorialidad del Estado y efectividad social parecía tener un carácter emancipador, porque servía para justificar la incorporación progresiva, como sujetos de la justicia, a las clases y los grupos de estatus subordinados que residían en el territorio colonial pero estaban excluidos de la ciudadanía activa.

Hoy, sin embargo, la idea de que la territorialidad del Estado puede servir de representante para la efectividad social ya no es verosímil. En las condiciones actuales, las oportunidades que cada uno tiene de vivir bien no dependen por completo de la constitución política interna del Estado territorial en el que cada uno reside. Aunque innegablemente esto último sigue importando, sus efectos están mediados por otras estructuras, tanto extraterritoriales como no territoriales, cuyo impacto es como mínimo igual de significativo[25]. La globalización está calzando, por consiguiente, una cuña cada vez mayor entre la territorialidad del Estado y la efectividad social. En la medida en la que la divergencia entre ambos principios aumenta, se va revelando que el primero no es un sustituto adecuado del segundo. Y de ese modo surge la duda de si es posible aplicar directamente el principio de todos los afectados al enmarcamiento de la justicia, sin dar un rodeo por la territorialidad del Estado[26].

---

establecimiento de marcos, a pesar de que también registro importantes preocupaciones acerca de dicho principio en la nota 26. Poco después, sin embargo, dichas preocupaciones llegaron a parecerme insuperables. En escritos posteriores, rechacé el principio de todos los afectados en favor de otra posibilidad, no considerada aquí, que refiere las disensiones acerca del marco al «principio de todos los sometidos». Ahora me parece que este principio de «sometimiento» capta mejor la profunda conexión interna entre los conceptos de justicia y democracia. Pero he preferido abstenerme de efectuar una revisión a posteriori de este capítulo. Respecto al principio de todos los sometidos, véase Nancy Fraser, «Abnormal Justice», *Critical Inquiry*, vol. 34, núm. 3, 2008, pp. 393-422; reimpreso en Nancy Fraser, *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World,* Nueva York, Columbia University Press y Polity Press, 2008.

[25] Thomas W. Pogge, *World and Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms,* Cambridge, Cambridge University Press, 2002, en especial los apartados titulados «The Causal Role of Global Institutions in the Persistence of Severe Poverty», pp. 112-116, y «Explanatory Nationalism: The Deep Significance of National Borders», pp. 139-144 [ed. cast.: *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, Barcelona, Paidós, 2005].

[26] Todo depende de si se encuentra una interpretación adecuada para el principio de todos los afectados. La cuestión clave es cómo restringir la idea de la «afección» hasta el punto de que se convierta en un criterio operativo viable para evaluar la justicia de diversos marcos. El problema es que, dado el denominado efecto mariposa, es posible aducir pruebas de que todos estamos

Esto es precisamente lo que algunos practicantes de la política transformadora intentan hacer. En busca de una palanca contra las fuentes extranjeras de mala distribución y falta de reconocimiento, algunos activistas de la globalización apelan directamente al principio de todos los afectados para eludir la división territorial del espacio político en Estados. Protestando contra su exclusión por parte del marco keynesiano-westfaliano, ecologistas y pueblos indígenas están reclamando reconocimiento como sujetos de justicia en relación con poderes extraterritoriales y no territoriales que impactan sobre sus vidas. Insistiendo en que la efectividad sobrepasa la territorialidad del Estado, se han unido a activistas del desarrollo, feministas internacionales y otros para afirmar su derecho a efectuar reclamaciones contra las estructuras que los perjudican, incluso cuando éstas no puedan ubicarse en el espacio de los lugares. Rechazando los principios elementales westfalianos para el establecimiento de marcos, estos demandantes están aplicando directamente el principio de todos los afectados a cuestiones de justicia en un mundo globalizado[27].

---

afectados prácticamente por todo. Hace falta, por lo tanto, una forma de distinguir entre los niveles y los tipos de efectividad suficientes para conferir reconocimiento moral y los insuficientes. Una propuesta, sugerida por Carol Gould, es limitar dicho reconocimiento a aquellos cuyos derechos humanos se ven conculcados por una práctica o una institución determinadas. Otra, sugerida por David Held, es asignar reconocimiento a aquellos cuya esperanza de vida y oportunidades vitales se vean significativamente afectadas. Mi opinión es que el principio de todos los afectados está abierto a una pluralidad de interpretaciones razonables. No es posible, en consecuencia, determinar su interpretación monológicamente, por decreto filosófico. Los análisis filosóficos de la afección deberían interpretarse, por lo tanto, como aportaciones a un debate público más amplio acerca del significado del principio. (Lo mismo puede decirse de las interpretaciones sociocientíficas acerca de quién está afectado por instituciones o políticas dadas). El principio de todos los afectados debe interpretarse, en general, de manera dialógica, a través del intercambio de argumentos en la deliberación democrática. Dicho esto, sin embargo, sí hay algo claro. Las injusticias relacionadas con la carencia de marco solo pueden evitarse si el reconocimiento moral no queda limitado a quienes ya están acreditados como miembros oficiales de una institución dada o como participantes autorizados en una práctica determinada. Para evitar dichas injusticias, debe concederse también reconocimiento a aquellos no-miembros y no-participantes significativamente afectados por la institución o la práctica en cuestión. Los africanos subsaharianos que han quedado involuntariamente desconectados de la economía planetaria deberían contar, en consecuencia, como sujetos de justicia en relación con ella, aunque oficialmente no participen en ella. Respecto a la interpretación relacionada con los derechos humanos, véase Carol C. Gould, *Globalizing Democracy and Human Rights,* Cambridge, Cambridge University Press, 2004. Respecto a la interpretación relacionada con la esperanza de vida y las oportunidades vitales, véase David Held, *Global Covenant: The Social Democratic Alternative to the Washington Consensus,* Cambridge, Polity Press, 2004, pp. 99 ss. [ed. cast.: *Un pacto global*, Barcelona, Taurus, 2005] Respecto al enfoque dialógico, véase más adelante, así como N. Fraser, «Democratic Justice in a Globalizing Age: Thematizing the Problem of Frame», cit., y «Abnormal Justice», *Critical Inquiry* XXXIV, 3, 2008, pp. 393-422. Acerca de la desconexión involuntaria del África subsahariana respecto a la economía planetaria oficial, véase James Ferguson, *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*, Berkeley, University of California Press, 1999, «Global Disconnect: Abjection and the Aftermath of Modernism», pp. 234-254.

[27] Manuel Castells, *The Power of Identity,* Londres, Blackwell Publishers, 1996 [ed. cast.: *La era de la información,* vol. 2, *El poder de la identidad*, México DF, Siglo XXI, 1999]. John A. Guidry, Michael D. Kennedy y Mayer N. Zald, *Globalizations and Social Movements,* Ann

En tales casos, la política de enmarcamiento transformadora avanza simultáneamente en dimensiones y planos múltiples[28]. En un plano, los movimientos sociales que practican esta política intentan solucionar injusticias de primer orden como la mala distribución, la falta de reconocimiento y la falta de representación política ordinaria. En el segundo plano, estos movimientos pretenden enmendar metainjusticias relacionadas con el enmarcamiento reconstituyendo el «quién» de la justicia. En aquellos casos, asimismo, en los que el principio territorial del Estado sirve más para proteger la injusticia que para enfrentarse a ella, los movimientos sociales transformadores apelan por el contrario al principio de todos los afectados. Invocando un principio poswestfaliano, intentan cambiar los principios elementales del enmarcamiento, y de ese modo reconstruir los cimientos metapolíticos de la justicia para un mundo globalizado.

Pero las reivindicaciones de la política transformadora van aún más lejos. Por encima y más allá de otras reivindicaciones, estos movimientos exigen también que se les oiga en lo referente a un nuevo proceso poswestfaliano de establecimiento de marcos. Rechazando la opinión habitual, que considera el establecimiento de marcos prerrogativa de Estados y elites transnacionales, su objetivo de hecho es democratizar el proceso por el cual se establecen y revisan los marcos de la justicia. Afirmando su derecho a participar en la constitución del «quién» de la justicia, están simultáneamente transformando el «cómo», con el que yo me refiero a los procedimientos aceptados para determinar el «quién»[29]. Sus movimientos transformadores más reflexivos y ambiciosos están exigiendo la creación de nuevos ámbitos democráticos para sostener los debates acerca del enmarcamiento. En algunos casos están creando ellos mismos dichos ámbitos. En el Foro Social Mundial, por ejemplo, algunos practicantes de la política transformadora han diseñado una esfera pública transnacional en la que pueden participar a la par que otros para poner de manifiesto y resolver disensiones referentes al marco[30]. De este

---

Arbor, University of Michigan Press, 2000. Sanjeev Khagram, Kathryn Sikkink y James V. Riker, *Restructuring World Politics: Transnational Social Movements, Networks, and Norms,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002. Margaret E. Keck y Kathryn Sikkink, *Activists beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1998. Jeffrey St. Clair, «Seattle Diary», 16 de diciembre de 1999, counterpunch.org.

[28] Una interpretación útil, aunque difiere de la presentada aquí, es la de Christine Chin y James H. Mittelman, «Conceptualizing Resistance to Globalisation», *New Political Economy*, vol. 2, núm. 1, 1997, pp. 25-37.

[29] Para ampliar el debate acerca del «cómo» de la justicia, véase N. Fraser, «Democratic Justice in a Globalizing Age: Thematizing the Problem of Frame», cit., y «Abnormal Justice», cit.

[30] James Bohman, «The Globalization of the Public Sphere: Cosmopolitanism, Publicity and Cultural Pluralism», *Modern Schoolman*, vol. 75, núm. 2, 1998, pp. 101-117. John A. Guidry, Michael D. Kennedy y Mayer N. Zald, *Globalizations and Social Movements*, cit. Thomas Pomiah, «Democracy vs. Empire: Alternatives to Globalization Presented at the World Social Forum», *Antipode*, vol. 36, núm. 1, 2004, pp. 130-133. Maria Pia Lara, «Globalizing Women's Rights: Building a Public Sphere», en Robin N. Fiore y Hilde Lindemann Nelson, *Recognition,*

modo, están prefigurando la posibilidad de establecer nuevas instituciones de *justicia democrática poswestfaliana*[31].

La dimensión democratizadora de la política transformadora apunta a un tercer plano de injusticia política, superior y más amplio que los dos ya analizados. Previamente he distinguido entre las injusticias de primer orden relacionadas con la falta de representación política ordinaria y las injusticias de segundo orden relacionadas con la carencia de marco. Ahora, sin embargo, podemos distinguir una especie de injusticia política de tercer orden, que corresponde a la cuestión del «cómo». Ejemplificada por procesos antidemocráticos de establecimiento de marcos, esta injusticia consiste en la no institucionalización de la paridad de participación en el nivel metapolítico, en deliberaciones y decisiones referentes al «quién». Puesto que lo que está en juego aquí es el proceso por el cual se constituye el espacio político de primer orden, llamaré a esta injusticia *falta de representación metapolítica.* La falta de representación metapolítica surge cuando los Estados y las elites transnacionales monopolizan la actividad del establecimiento de marcos, negando voz a quienes puedan ser perjudicados en el proceso y bloqueando la creación de foros democráticos en los que estos últimos puedan examinar y plantear sus reivindicaciones. El efecto es el de excluir a la abrumadora mayoría de la participación en los metadiscursos que determinan la división autoritativa del espacio político. Al carecer de espacios institucionales para dicha participación, y someterla a un enfoque antidemocrático del «cómo», a la mayoría se le niega la oportunidad de participar en condiciones de igualdad en la toma de decisiones acerca del «quién».

En general, por lo tanto, las luchas contra el marco inadecuado están revelando un nuevo tipo de deficiencia democrática. Al igual que la globalización ha sacado a la luz injusticias relacionadas con la carencia de marco, también las luchas transformadoras contra la globalización neoliberal están sacando a la luz la injusticia que supone la falta de representación metapolítica. Poniendo de manifiesto la falta de instituciones en las que puedan manifestarse y resolverse democráticamente las disensiones acerca

Responsibility, and Rights: Feminist Ethics and Social Theory. Feminist Reconstructions, Totowa (NJ), Rowman & Littlefield, 2003, pp. 181-193. N. Fraser, «Transnationalizing the Public Sphere: On the Legitimacy Efficacy of Public Opinion in a Postwestphalian World», *Theory, Culture & Society*, vol. 24, núm. 4, 2007, pp. 7-30; reimpreso en N. Fraser, *Scales of Justice,* cit.

[31] Por ahora, los esfuerzos por democratizar el procedimiento para establecer marcos están limitados a la protesta en la sociedad civil transnacional. Indispensable como es esta escala, no puede prosperar mientras no existan instituciones formales capaces de traducir la opinión pública transnacional en decisiones vinculantes y aplicables. En general, por lo tanto, la sociedad civil debe complementar la senda de la política democrática transnacional con una senda institucional formal. Este problema se analiza más a fondo en N. Fraser, «Democratic Justice in a Globalizing Age: Thematizing the Problem of Frame», cit. Y «Abnormal Justice», cit. Véase también James Bohmam, «International Regimes and Democratic Governance», cit.

del «quién», estas luchas están centrando su atención en el «cómo». Al demostrar que la ausencia de tales instituciones impide los esfuerzos por superar la injusticia, están revelando las profundas conexiones internas entre democracia y justicia. El efecto es el de sacar a la luz una característica estructural de la actual coyuntura: las luchas por la justicia en un mundo en globalización no pueden prosperar a no ser que vayan de la mano de las luchas por la *democracia metapolítica.* Tampoco en este nivel hay, por lo tanto, redistribución o reconocimiento sin representación.

3. Un cambio de paradigma: la justicia democrática poswestfaliana

He sostenido que la coyuntura actual se distingue por una intensificación del debate referente al «quién» y al «cómo» de la justicia. En estas condiciones, la teoría de la justicia está experimentando un cambio de paradigma. Antes, cuando estaba vigente el marco keynesiano-westfaliano, la mayoría de los filósofos descuidaba la dimensión política. Tratando el Estado territorial como un elemento dado, se esforzaban por averiguar teóricamente cuáles eran las necesidades de justicia, de un modo monológico. No atribuían, por lo tanto, ninguna función en la determinación de las necesidades a aquellos que estuviesen sujetos a ellas, y muchos menos a quienes estuviesen excluidos del marco nacional. Olvidando reflexionar sobre la cuestión del marco, estos filósofos nunca imaginaron que aquellos cuyos destinos estuviesen tan decisivamente modelados por las decisiones relacionadas con el enmarcamiento pudiesen tener derecho a participar en la toma de las mismas. Desechando cualquier necesidad de un aspecto democrático dialógico, se contentaban con producir teorías monológicas de la justicia social.

Hoy, sin embargo, las teorías monológicas de la justicia social son cada vez menos convincentes. Como hemos visto, la globalización no puede sino ayudar a problematizar la cuestión del «cómo», porque politiza la cuestión del «quién». El proceso es más o menos el siguiente: a medida que se amplía el círculo de aquellos que afirman tener algo que decir en el establecimiento del marco, las decisiones sobre el «quién» se consideran crecientemente cuestiones políticas que deberían manejarse democráticamente, y no cuestiones técnicas que puedan dejarse en manos de expertos y elites. La consecuencia es la de cambiar la carga de la prueba, exigiendo a quienes defienden el privilegio de los expertos que presenten sus argumentos. Incapaces de mantenerse ya por encima de la refriega, estos expertos se ven obligatoriamente envueltos en las disputas acerca del «cómo». El resultado es que deben enfrentarse a las exigencias de democratización metapolítica.

Un cambio análogo se está dejando sentir en la actualidad en la filosofía normativa. Al igual que algunos activistas intentan transferir las prerrogativas de establecimiento del marco de la elite a los públicos democráticos, también algunos teóricos de la justicia proponen reconsiderar la división clásica del trabajo entre teórico y *demos.* Estos teóricos, que ya no se contentan con verificar los requisitos de la justicia de un modo monológico, buscan crecientemente enfoques dialógicos que traten los aspectos importantes de la justicia como asuntos para la toma de decisiones colectiva, los cuales deben ser determinados por los propios ciudadanos mediante deliberación democrática. Para ellos, en consecuencia, los principios elementales de la teoría de la justicia se están transformando. Lo que en otro tiempo podía denominarse «teoría de la justicia social» aparece ahora como «teoría de la *justicia democrática*»[32].

En su forma actual, sin embargo, la teoría de la justicia democrática está incompleta. Para completar el cambio de una teoría monológica a una dialógica hace falta otro paso, además de los previstos por la mayoría de los defensores del giro dialógico[33]. Los procesos de determinación democráticos no deben aplicarse a partir de ahora solo al «qué» de la justicia sino también al «quién» y al «cómo». En tal caso, al adoptar un enfoque democrático del «cómo», la teoría de la justicia asume una forma apropiada para un mundo en globalización. Dialógica en *todos* los niveles, tanto metapolítico como de la política ordinaria, se convierte en una teoría de la *justicia democrática poswestfaliana.*

La concepción de la justicia como paridad participativa se presta fácilmente a dicho enfoque. Este principio tiene una doble cualidad que expresa el carácter reflexivo de la justicia democrática. Por una parte, el principio de paridad participativa es una noción de resultado, que especifica un principio sustantivo de la justicia por el cual podemos evaluar las soluciones sociales: estas últimas solo son justas si permiten que todos los actores sociales pertinentes participen en calidad de iguales en la vida social. Por otra parte, la paridad participativa es también una noción de proceso, que especifica un criterio procedimental por el cual podemos evaluar la legitimidad democrática de las normas: estas últimas solo son legítimas si logran obtener el asentimiento de todos los afectados en

[32] La expresión corresponde a Ian Shapiro, *Democratic Justice,* New Haven, Yale University Press, 1999. Pero la idea puede encontrarse también en Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy,* cit.; S. Benhabib, *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens,* cit.; y Rainer Forst, *Contexts of Justice: Political Philosophy Beyond Liberalism and Communitarianism*, Berkeley, University of California Press, 2002.
[33] Ninguno de los teóricos citados en la anterior nota ha intentado aplicar el enfoque de la «justicia democrática» al problema del marco. El pensador que más se acerca es Rainer Forst, porque aprecia la importancia del enmarcamiento. Pero ni siquiera él prevé procesos democráticos de establecimiento de marcos.

procesos de deliberación equitativos y abiertos en los que todos puedan participar en calidad de iguales. Por virtud de esta doble cualidad, la concepción de la justicia como paridad participativa posee una reflexividad inherente. Capaz de problematizar tanto el fondo como el procedimiento, hace visible el entrelazamiento mutuo de esos dos aspectos de las soluciones sociales. Este enfoque puede, de ese modo, poner de manifiesto las condiciones de fondo injustas que sesgan una toma de decisiones supuestamente democrática y los procedimientos antidemocráticos que generan resultados sustantivamente desiguales. Nos permite, en consecuencia, cambiar con facilidad de niveles, retrocediendo y avanzando siempre que sea necesario entre cuestiones de primer orden y de metanivel. Poniendo de manifiesto la coimplicación de democracia y justicia, la concepción de la justicia como paridad participativa proporciona el tipo de reflexividad necesario en un mundo en globalización.

Permítaseme concluir recordando los rasgos principales de la teoría de la justicia que acabo de esbozar. En cuanto análisis de la justicia democrática poswestfaliana, esta teoría abarca tres dimensiones fundamentales: económica, cultural y política. Como resultado, pone de manifiesto, haciéndolo criticable, el mutuo entrelazamiento de mala distribución, falta de reconocimiento y falta de representación. El análisis de la injusticia política efectuado por esta teoría abarca además tres niveles. Al no abordar solo la falta de representación política ordinaria sino también la carencia de marco y la falta de representación metapolítica, nos permite convertir el problema del marco en una cuestión de justicia. Centrada no solo en el «qué» de la justicia sino también en el «quién» y el «cómo», nos permite evaluar la justicia de los principios alternativos y de los procesos alternativos para el establecimiento de marcos. Ante todo, como ya he señalado, la teoría de la justicia democrática poswestfaliana nos anima a plantear, y esperemos que a responder, la principal pregunta política de nuestro tiempo: ¿cómo podemos integrar las luchas contra la mala distribución, la falta de reconocimiento y la falta de representación dentro de un marco poswestfaliano?

IX
EL FEMINISMO, EL CAPITALISMO Y LA ASTUCIA DE LA HISTORIA*

DESEARÍA ABORDAR AQUÍ una mirada amplia y general al feminismo de segunda ola. No a una corriente activista determinada, ni a una rama determinada de la teoría feminista; no a una porción geográfica del movimiento, ni a un determinado estrato sociológico de mujeres. Quiero, por el contrario, intentar observar el feminismo de segunda ola en su conjunto, como un fenómeno social característico de una época. Observando casi cuarenta años de activismo feminista, quiero plantear una evaluación de la trayectoria general del movimiento y de su importancia histórica. Y al mirar en retrospectiva también espero, sin embargo, ayudar a que miremos hacia delante. Al reconstruir la senda que hemos recorrido, espero arrojar luz sobre los retos a los que nos enfrentamos hoy, en un tiempo de tremenda crisis económica, incertidumbre social y realineamiento político.

Voy a plantear, por consiguiente, un relato acerca de los amplios contornos y del significado general del feminismo de segunda ola. Narración histórica y análisis teórico a partes iguales, mi relato gira en torno a tres puntos en el tiempo, cada uno de los cuales sitúa al feminismo de segunda ola en relación con un momento en la historia del capitalismo. El primer punto hace referencia a los comienzos del movimiento en el contexto de lo que denominaré «capitalismo organizado por el Estado». En él me propongo cartografiar la aparición del feminismo de segunda ola a partir de la nueva izquierda antiimperialista, como reto radical al androcentrismo predominante en las sociedades capitalistas dirigidas por el Estado en la época de posguerra. Conceptuando esta fase, identificaré la promesa emancipadora

* Este capítulo surgió como conferencia principal en el Coloquio de Cortona sobre «Género y ciudadanía: nuevos y viejos dilemas, entre la igualdad y la diferencia», Cortona, Italia, 7-9 de noviembre de 2008. Gracias a la Fundación Giangiacomo Feltrinelli y al Estado francés, la región de Île-de-France y la École des Hautes Études en Sciences Sociales, que financiaron este estudio en el marco de las cátedras internacionales de investigación «Blaise Pascal». Por sus útiles comentarios, debo dar las gracias a los participantes en el coloquio de Cortona, en especial a Bianca Beccalli, Jane Mansbridge, Ruth Milkman y Eli Zaretsky, y a los participantes en un seminario de la EHESS en el Groupe de sociologie politique et morale, en especial a Luc Boltanski, Estelle Ferrarese, Sandra Laugier, Patricia Paperman y Laurent Thévenot.

fundamental del movimiento, con su ampliación del sentido de la injusticia y su crítica estructural a la sociedad. El segundo punto hace referencia a la evolución del feminismo en el contexto social drásticamente cambiado del neoliberalismo ascendente. A este respecto, no propongo solo observar los extraordinarios éxitos del movimiento sino también la inquietante convergencia de algunos de sus ideales con las exigencias de una nueva forma de capitalismo emergente: posfordista, «desorganizada», transnacional. Conceptuando esta fase, preguntaré si el feminismo de segunda ola ha proporcionado inadvertidamente un ingrediente clave a lo que Luc Boltanski y Eve Chiapello denominan «el nuevo espíritu del capitalismo». El tercer punto hace referencia, en el actual contexto de crisis capitalista y realineamiento político, a una posible reorientación del feminismo que podría marcar el comienzo de un cambio desde el neoliberalismo a una nueva forma de organización social. A este respecto, propongo examinar las perspectivas de reactivar la promesa emancipadora del feminismo en un mundo que ha sido golpeado por dos crisis, la del capital financiero y la de la hegemonía estadounidense.

En general propongo, por lo tanto, situar la trayectoria del feminismo de segunda ola en relación con la historia reciente del capitalismo. Espero de este modo ayudar a revitalizar la teoría feminista socialista que me inspiró hace décadas y que aún ofrece, en mi opinión, nuestra mejor esperanza para aclarar las perspectivas de justicia de género en el periodo actual. Mi objetivo, sin embargo, no es el de reciclar desfasadas teorías de sistemas duales, sino por el contrario integrar la mejor teoría feminista reciente con la mejor teoría crítica reciente sobre el capitalismo.

Para aclarar las razones de este enfoque, permítaseme explicar mi insatisfacción con el punto de vista quizá más sostenido acerca del feminismo de segunda ola. A menudo se dice que el relativo éxito que el movimiento ha tenido en la transformación de la cultura contrasta abrumadoramente con su relativo fracaso en la transformación de las instituciones. Esta evaluación tiene un doble filo: por una parte, los ideales feministas de igualdad entre sexos, tan controvertidos en décadas precedentes, se asientan ahora directamente en la corriente social convencional; por otro lado, todavía no se han realizado en la práctica. Las críticas feministas, por ejemplo, al acoso sexual, el tráfico sexual y la desigualdad de salarios, que parecían incendiarias no hace tanto, están aceptadas en general en la actualidad; pero este enorme cambio de actitudes no ha eliminado en absoluto dichas prácticas. Y con frecuencia se dice, por lo tanto, que el feminismo de segunda ola ha provocado una revolución cultural sin parangón, pero el enorme cambio de *mentalitées* no se ha traducido (aún) en cambio estructural e institucional.

Hay que decir algo a este respecto, que señala de manera adecuada la aceptación generaliza de las ideas feministas en la actualidad. Pero la tesis del éxito cultural unido a un fracaso institucional no ayuda mucho a ilustrar la importancia histórica y las perspectivas futuras del feminismo de segunda ola. Plantear que las instituciones se han quedado rezagadas respecto a la cultura, como si una hubiese logrado cambiar y las otras no, sugiere que solo necesitamos hacer que las primeras se pongan a la altura de la segunda para hacer realidad las esperanzas feministas. El efecto es el de oscurecer una posibilidad más compleja e inquietante: que la difusión de actitudes culturales nacidas de la segunda ola ha formado parte de otra transformación social inesperada y no buscada por las activistas feministas, una transformación en la organización social del capitalismo de posguerra. Esta posibilidad puede formularse de manera más drástica: los cambios culturales fomentados por la segunda ola, saludables en sí mismos, han servido para legitimar una transformación de la sociedad capitalista que se opone directamente a las esperanzas feministas de alcanzar una sociedad justa.

En el presente capítulo me propongo explorar esta posibilidad inquietante. Mi hipótesis puede plantearse como sigue: lo verdaderamente nuevo de la segunda ola fue que en la crítica al capitalismo androcéntrico organizado por el Estado entrelazó lo que hoy entendemos como tres dimensiones analíticamente distintas de la injusticia de género: la económica, la cultural y la política. Sometiendo al capitalismo organizado por el Estado a un examen amplio y polifacético, en el que esas tres perspectivas se entremezclaban libremente, las feministas generaron una crítica a la vez ramificada y sistemática. En las décadas posteriores, sin embargo, las tres dimensiones de la injusticia se separaron, tanto entre sí como de la crítica al capitalismo. Con la fragmentación de la crítica feminista se produjo la incorporación selectiva y la recuperación parcial de algunas de sus líneas. Escindidas unas de otras y de la crítica social que las había integrado, las esperanzas de la segunda ola quedaron constreñidas al servicio de un proyecto profundamente discorde con la visión holística más amplia de una sociedad justa. En un buen ejemplo de la astucia de la historia, los deseos utópicos encontraron una segunda vida en forma de corrientes de sentimiento que legitimaron la transición a una nueva forma de capitalismo: posfordista, transnacional, neoliberal[1].

---

[1] En este artículo me baso, aunque también actualizándolo y haciéndolo más complejo, en el análisis de estos temas que efectué ya en «Mapping the Feminist Imagination: From Redistribution to Recognition to Representation», *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*, vol. 13, núm. 3, septiembre de 2005, pp. 295-307; reimpreso en Nancy Fraser, *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*, Nueva York, Columbia University Press y Polity Press, 2008.

A continuación propongo elaborar esta hipótesis en tres pasos, que se corresponden con los tres puntos argumentales ya mencionados. En el primer paso, reconstruiré la crítica feminista de segunda ola al capitalismo androcéntrico organizado por el Estado, una crítica que integraba preocupaciones que en la actualidad asociamos con tres perspectivas de la justicia: redistribución, reconocimiento y representación. En el segundo paso esbozaré la separación de esa constelación y la incorporación selectiva de algunas de sus ramas al capitalismo neoliberal propiamente dicho. En el tercer paso sopesaré las perspectivas de recuperar la promesa emancipadora del feminismo en el actual momento de crisis económica y apertura política.

1. El feminismo y el capitalismo organizado por el Estado

Permítaseme situar la aparición del feminismo de segunda ola en el contexto del capitalismo organizado por el Estado. Por «capitalismo organizado por el Estado» hago referencia a la formación social hegemónica en la época de posguerra, una formación social en la que los Estados se dedicaron a dirigir activamente su economía nacional[2]. Estamos muy familiarizados con la forma adoptada por el capitalismo organizado por el Estado en los Estados del bienestar de lo que entonces se denominaba el primer mundo, los cuales usaban herramientas keynesianas para suavizar los ciclos de auge y caída endémicos del capitalismo. Basándose en las experiencias de la depresión y del planeamiento bélico, estos Estados aplicaron diversas formas de *dirigisme,* incluida la inversión en infraestructuras, la política industrial, la tributación redistributiva, las prestaciones sociales, la reglamentación empresarial, la nacionalización de sectores industriales clave y la desmercantilización de bienes públicos. Ciertamente, fueron los países más ricos y poderosos de la OCDE los que mejor «organizaron» el capitalismo en las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial, pero también era posible hallar una variante de capitalismo organizado por el Estado en lo que entonces se denominaba Tercer Mundo. En las poscolonias empobrecidas, «Estados desarrollistas» recién independizados intentaban usar sus capacidades más limitadas para ayudar a despegar el desarrollo económico nacional mediante políticas de sustitución de importaciones, inversión en infraestructuras, nacionalización de sectores industriales clave y gasto público en educación[3].

---

[2] Un análisis de este término lo incluye Frederick Pollock, «State Capitalism: Its Possibilities and Limitations», en Andrew Arato y Eike Gebhardt (eds.), *The Essential Frankfurt School Reader*, Londres, Continuum, 1982-1995, pp. 71-94.

[3] También, además, la vida económica en el mundo comunista estaba notoriamente organizada por el Estado, y hay quienes siguen insistiendo en denominarlo capitalismo organizado por el Estado. Aunque bien pueda haber algo de verdad en ese punto de vista, yo sigo la senda más convencional de excluir al mundo comunista de este primer momento de mi relato, en parte porque hasta después de 1989 el feminismo de segunda ola no adquirió fuerza política en los países para entonces excomunistas.

En general uso, por lo tanto, la expresión «capitalismo organizado por el Estado» para hacer referencia a los Estados del bienestar de la OCDE y a los Estados desarrollistas del periodo de posguerra. Después de todo, en estos países fue donde a comienzos de la década de 1970 surgió el feminismo de segunda ola. Para explicar qué fue exactamente lo que provocó la erupción, permítaseme señalar cuatro características que definen la cultura política del capitalismo organizado por el Estado.

1) *Economicismo:* por definición, como ya he señalado, el capitalismo organizado por el Estado suponía el uso del poder político público para regular (reemplazándolos en algunos casos) los mercados económicos. Se trataba, en gran medida, de gestionar las crisis en interés del capital. Los Estados en cuestión derivaban, no obstante, buena parte de su legitimidad política de sus promesas de promover la inclusión, la igualdad social y la solidaridad entre las clases. Pero estos ideales se interpretaban de modo economicista y centrado en la clase. En la cultura política del capitalismo organizado por el Estado, las cuestiones sociales se enmarcaban principalmente en términos distributivos, como asuntos referentes a la asignación equitativa de bienes divisibles, en especial renta y puestos de trabajo, mientras que las divisiones sociales se contemplaban principalmente a través del prisma de la clase. La injusticia social por antonomasia era, en consecuencia, la distribución económica desigual; y su expresión paradigmática era la desigualdad entre las clases. El efecto de este imaginario economicista centrado en la clase fue el de marginar, o hacer desaparecer por completo, otras dimensiones, otros ámbitos y otros ejes de injusticia.

2) *Androcentrismo:* de ahí se deducía que la cultura política del capitalismo organizado por el Estado presentaba al ciudadano típico ideal como un trabajador varón perteneciente a la mayoría étnica: un proveedor y un hombre de familia. Se suponía en general, también, que el salario de este trabajador debía ser el principal sostén económico de esta, si no el único, mientras que cualquier salario obtenido por la esposa debería ser meramente complementario. Profundamente sexista, este concepto del «salario familiar» servía tanto de ideal social, que connotaba la modernidad y la movilidad ascendente, como de base para la política estatal en materias como el empleo, las prestaciones sociales y el desarrollo. Ciertamente, el ideal eludía a muchas familias, porque el salario del varón raramente bastaba para sostener a los hijos y a una esposa no empleada. Y ciertamente, también, la industria fordista a la que el ideal estaba ligado pronto se vio superada por un floreciente sector servicios caracterizado por los bajos salarios. Pero en las décadas de 1950 y 1960, el ideal del salario familiar aún servía para definir las normas de género y sancionar a quienes las contravenían, fortaleciendo la autoridad del varón en las familias y canalizando las aspiraciones hacia el consumo doméstico privatizado. De manera

igualmente importante, al valorar el trabajo asalariado, la cultura política del capitalismo organizado por el Estado ocultaba la importancia social de los cuidados y de la función reproductiva, ambos no remunerados. Al institucionalizar interpretaciones androcéntricas de la familia y el trabajo, naturalizó las injusticias de género y las eliminó del debate político.

3) *Estatismo:* el capitalismo organizado por el Estado era estatista, impregnado de unos valores gerenciales y tecnocráticos. Confiando en expertos profesionales para diseñar políticas, y en organizaciones burocráticas para aplicarlas, los Estados del bienestar y desarrollistas trataban a aquellos a quienes supuestamente servían más como clientes, consumidores y contribuyentes que como ciudadanos activos. El resultado fue una cultura despolitizada, que manejaba las cuestiones de justicia como asuntos técnicos que debían solucionarse mediante cálculo de expertos o negociación corporativista. Lejos de otorgarles la capacidad para interpretar sus necesidades de manera democrática, a través de la deliberación política y el debate, a los ciudadanos ordinarios los posicionaba (en el mejor de los casos) como receptores pasivos de satisfacciones definidas y dispensadas desde arriba.

4) *Westfalianismo:* por último, el capitalismo organizado por el Estado era, por definición, una formación nacional, dirigida a movilizar las capacidades de los Estados nacionales para fomentar el desarrollo económico nacional en nombre –aunque no siempre en interés– de la ciudadanía nacional. Posibilitada por el marco regulador de Bretton Woods, esta formación descansaba en una división del espacio político en unidades políticas delimitadas territorialmente. Como resultado, la cultura política del capitalismo organizado por el Estado institucionalizó el punto de vista «westfaliano» de que las obligaciones de justicia vinculantes solo son aplicables entre conciudadanos. Subtendiendo la principal parte de los enfrentamientos sociales en el periodo posbélico, este punto de vista canalizaba las reivindicaciones de justicia hacia los ámbitos políticos internos de los Estados territoriales. La consecuencia, a pesar de toda la palabrería sobre derechos humanos internacionales y solidaridad antiimperialista, fue el truncar el alcance de la justicia, marginando, o incluso ocultando por completo, las injusticias interfronterizas[4].

En general, por lo tanto, la cultura política del capitalismo organizado por el Estado era economicista, androcéntrica, estatista y westfaliana, características todas ellas que fueron cuestionadas a finales de la década de 1960 y durante la de 1970. En aquellos años de radicalismo explosivo, las feministas de segunda ola se unieron a sus homólogos de la nueva izquierda

[4] El capítulo 8 de este volumen, «Replantear la justicia en un mundo en proceso de globalización» amplía el análisis sobre el «imaginario político westfaliano» y su capacidad de truncar el alcance de la justicia

y antiimperialistas para enfrentarse al economicismo, el estatismo y (en menor medida) al westfalianismo del capitalismo organizado por el Estado, al tiempo que protestaban contra el androcentrismo de éste; y con él, el sexismo de sus camaradas y aliados. Consideremos estos puntos uno a uno.

1) *El feminismo de segunda ola contra el economicismo:* rechazando la identificación exclusiva de la justicia con la mala distribución entre clases, las feministas de segunda ola se unieron a otros movimientos emancipadores para abrir el restrictivo imaginario economicista del capitalismo organizado por el Estado. Politizando «lo personal», expandieron el significado de la justicia, reinterpretando como injusticias desigualdades sociales que habían sido pasadas por alto, toleradas o racionalizadas desde tiempos inmemoriales. Rechazando la exclusiva atención del marxismo a la economía política y la exclusiva atención del liberalismo a la normativa legal, revelaron injusticias situadas en otras partes: en la familia y en las tradiciones culturales, en la sociedad civil y en la vida cotidiana. Las feministas de segunda ola expandieron, asimismo, el número de ejes capaces de albergar injusticia. Rechazando la primacía de la clase, las feministas socialistas, las feministas negras y las feministas antiimperialistas desplegaron luchas radicales para situar el género en el mismo nivel de privilegio categorial. Centrándose no solo en el género sino también en la clase, la «raza», la sexualidad y la nacionalidad, introdujeron una alternativa «interseccionista» ampliamente aceptada en la actualidad. Las feministas de segunda ola ampliaron, por último, las actividades de la justicia para asumir cuestiones antes privadas, como la sexualidad, el trabajo doméstico, la reproducción y la violencia contra las mujeres. Al hacerlo, ampliaron de hecho el concepto de injusticia para que no solo abarcase las desigualdades económicas sino también las jerarquías de estatus y las asimetrías de poder político. Con la ventaja que proporciona la retrospectiva, podemos decir que sustituyeron una visión economicista monista de la justicia por una interpretación tridimensional más amplia, que abarca la economía, la cultura y la política.

El resultado no fue una mera lista de asuntos separados. Por el contrario, lo que conectó la plétora de injusticias recién descubiertas fue la idea de que la subordinación de las mujeres era sistémica, basada en las estructuras profundas de la sociedad. Las feministas de segunda ola debatían, por supuesto, sobre cómo era mejor caracterizar la totalidad social: si como «patriarcado», como una amalgama de «sistemas duales» de capitalismo y patriarcado, como un sistema mundial imperialista o, en la perspectiva que yo prefiero, como una forma androcéntrica e históricamente específica de sociedad capitalista organizada por el Estado, estructurada por tres órdenes de subordinación interpenetrados: (mala) distribución, (falta de) reconocimiento y (falta de) representación. Pero a pesar de tales diferencias, las

feministas de segunda ola coincidían en su mayoría (con la notable excepción de las liberales) en que para superar la subordinación de las mujeres hacía falta una transformación radical de las estructuras profundas de la totalidad social. Este compromiso compartido con la transformación sistémica atestiguaba que el movimiento tenía sus orígenes en el fermento emancipador más amplio de aquellos tiempos.

2) *El feminismo de segunda ola contra el androcentrismo:* si el feminismo de segunda ola compartía el aura general del radicalismo de la década de 1960, mantuvo no obstante una tensa relación con otros movimientos emancipadores. Su principal blanco, después de todo, era la injusticia de *género* del capitalismo organizado por el Estado, lo cual difícilmente constituía una prioridad para los antiimperialistas y los pertenecientes a la nueva izquierda no feministas. Al someter a crítica el androcentrismo del capitalismo organizado por el Estado, asimismo, las feministas de segunda ola tenían que afrontar también el sexismo presente en la izquierda. A las feministas liberales y radicales esto no les suponía un problema especial: podían simplemente hacerse separatistas y dejar la izquierda. Para las feministas socialistas, las antiimperialistas y las de color, por el contrario, la dificultad era afrontar el sexismo dentro de la izquierda y seguir perteneciendo a ella.

Durante un tiempo, al menos, las feministas socialistas consiguieron mantener ese difícil equilibrio. Situaron el núcleo del androcentrismo en una división del trabajo por sexos que sistemáticamente devaluaba las actividades, tanto remuneradas como no, efectuadas por las mujeres o relacionadas con ellas. Aplicando este análisis al capitalismo organizado por el Estado, descubrieron las conexiones estructurales profundas entre la responsabilidad de las mujeres en la mayor parte de los cuidados no remunerados, su subordinación en el matrimonio y en la vida personal, la segmentación de los mercados de trabajo por sexos, la dominación del sistema político por los varones, y el androcentrismo del sistema de asistencia social, la política industrial y los planes de desarrollo. Pusieron de manifiesto, en efecto, que el salario familiar era el punto en el que convergían la mala distribución, la falta de reconocimiento y la falta de representación. El resultado fue una crítica que integraba economía, cultura y política en un análisis sistemático de la subordinación de las mujeres en el capitalismo organizado por el Estado. Lejos de pretender simplemente promover la plena incorporación de las mujeres como asalariadas a la sociedad capitalista, las feministas socialistas pretendían transformar las estructuras profundas del sistema y los valores que lo animaban, en parte restando centralidad al trabajo remunerado y valorando las actividades no remuneradas, en especial los cuidados, socialmente necesarios efectuados por mujeres.

3) *El feminismo de segunda ola contra el estatismo:* pero las objeciones de las feministas al capitalismo organizado por el Estado hacían referencia tanto al proceso como al fondo. Como sus aliados de la nueva izquierda, rechazaban el espíritu burocrático-gerencial del capitalismo organizado por el Estado. A la crítica generalizada contra la organización fordista en la década de 1960, añadieron un análisis de género, interpretando que la cultura de instituciones jerarquizadas de gran escala expresaba la masculinidad modernizada del estrato gerencial-profesional del capitalismo organizado por el Estado. Desarrollando un contraespíritu horizontal de conexión entre hermanas, las feministas de segunda ola crearon la práctica organizativa completamente nueva de la concienciación. Intentando superar la profunda divisoria estatista entre la teoría y la práctica, se convirtieron en un movimiento democratizador contracultural: antijerárquico, participativo y demótico. En una época en la que aún no existía el acrónimo «ONG», las académicas, las abogadas y las trabajadoras sociales feministas se identificaban más con las bases que con el espíritu profesional reinante entre los expertos despolitizados.

Pero al contrario que sus camaradas contraculturales, las feministas no rechazaban mayoritariamente de plano las instituciones estatales. Intentando, por el contrario, infundir en éstas valores feministas, imaginaron un Estado democrático participativo que dotara de poder a sus ciudadanos. Reimaginando de hecho la relación entre el Estado y la sociedad, pretendían transformar a los situados como objetos pasivos de la política del bienestar y del desarrollo en sujetos activos, con capacidad para participar en procesos democráticos de interpretación de necesidades. El objetivo, en consecuencia, no era tanto el desmantelar las instituciones del Estado como transformarlas en agencias que promoviesen, y de hecho expresasen, la justicia de género.

4) *El feminismo de segunda ola en contra y a favor del westfalianismo:* más ambigua, quizá, fue la relación del feminismo de segunda ola con la dimensión westfaliana del capitalismo organizado por el Estado. Dados sus orígenes en el fermento de oposición mundial de aquel momento a la Guerra de Vietnam, el movimiento estaba claramente dispuesto a percibir las injusticias transfronterizas. Éste era especialmente el caso de las feministas del mundo en vías de desarrollo, cuya crítica de género estaba entretejida con una crítica al imperialismo. Pero allí, como en otras partes, las feministas contemplaban mayoritariamente a sus respectivos Estados como los principales destinatarios de sus exigencias. De ese modo, las feministas de segunda ola tendían en el plano práctico a reafirmar el marco westfaliano, aunque lo criticasen en el teórico. Ese marco, que dividía el mundo en unidades políticas territoriales delimitadas, seguía siendo la opción predeterminada en una era en la que los Estados aún parecían

poseer las capacidades necesarias para dirigir la sociedad, y en la que la tecnología que permite establecer redes transnacionales en tiempo real aún no estaba disponible. En el contexto del capitalismo organizado por el Estado, por consiguiente, el lema «la hermandad de las mujeres es mundial» (ya en sí tachado de imperialista) servía más de gesto abstracto que de proyecto político poswestfaliano alcanzable en la práctica.

En general, por consiguiente, el feminismo de segunda ola siguió siendo ambiguamente westfaliano, aunque rechazaba el economicismo, el androcentrismo y el estatismo del capitalismo organizado por el Estado. En todos estos temas, sin embargo, manifestaba considerables matices. Al rechazar el economicismo, las feministas de este periodo nunca dudaron de la importancia de la justicia distributiva y de la crítica a la economía política para el proyecto de emancipación de las mujeres. Lejos de querer minimizar la dimensión económica de la injusticia de género, pretendían, por el contrario, profundizar en ella, aclarando su relación con las dos dimensiones adicionales de la cultura y la política. Al rechazar el androcentrismo del salario familiar, las feministas de segunda ola nunca pretendieron, igualmente, sustituirlo sin más por la familia con dos proveedores. Para ellas, por el contrario, superar la injusticia de género exigía poner fin a la devaluación sistemática de los cuidados y a la división sexista del trabajo, tanto remunerado como no remunerado. Por último, al rechazar el estatismo del capitalismo organizado por el Estado, las feministas de segunda ola nunca dudaron de la necesidad de establecer instituciones políticas fuertes y capaces de organizar la vida económica al servicio de la justicia. Lejos de querer liberar los mercados del control estatal, pretendían por el contrario democratizar el poder estatal, maximizar la participación ciudadana, fortalecer la exigencia de responsabilidad, y aumentar los flujos comunicativos entre Estado y sociedad.

Dicho esto, el feminismo de segunda ola asumió un proyecto político transformador, basado en una interpretación ampliada de la injusticia y una crítica sistémica a la sociedad capitalista. Las corrientes más avanzadas del movimiento se sentían inmersas en luchas multidimensionales, dirigidas simultáneamente contra la explotación económica, la jerarquía de estatus y el sometimiento político. A ellas, además, el feminismo les parecía parte de un proyecto emancipador más amplio, en el que las luchas contra las injusticias de género estaban necesariamente relacionadas con las luchas contra el racismo, el imperialismo, la homofobia y la dominación clasista, todas las cuales exigían transformar las estructuras profundas de la sociedad capitalista.

2. El feminismo como «nuevo espíritu del capitalismo»: las resignificaciones neoliberales

Al final, sin embargo, el proyecto no llegó a prosperar, convertido en víctima de fuerzas históricas más profundas y poco entendidas por aquel entonces. Con la perspectiva que ofrece el tiempo, vemos ahora que el ascenso del feminismo de segunda ola coincidió con un giro histórico en el carácter del capitalismo, que pasó de la variante organizada por el Estado que acabamos de analizar al neoliberalismo. Invirtiendo la fórmula anterior, que pretendía «usar la política para dominar a los mercados», los defensores de esta nueva forma de capitalismo proponían usar los mercados para dominar la política. Desmantelando elementos clave del marco de Bretton Woods, eliminaron los controles al capital que habían permitido la guía keynesiana de las economías nacionales. En lugar del *dirigisme*, promovieron la privatización y la liberalización; en lugar de prestaciones públicas y ciudadanía social, el «efecto goteo» y la «responsabilidad personal»; en lugar de los Estados de bienestar y desarrollistas, el «Estado competición», disminuido y mezquino. Probado en América Latina, este planteamiento sirvió para guiar buena parte de la transición al capitalismo en Europa Central y Oriental. Aunque defendido en público por Thatcher y Reagan, en el Primer Mundo solo se aplicó de manera gradual y desigual. En el Tercero, por el contrario, la neoliberalización fue impuesta a punta de la pistola de la deuda, como programa forzoso de «ajuste estructural» que derrocó todos los principios centrales del desarrollismo y obligó a los Estados poscoloniales a desprenderse de sus activos, abrir sus mercados y reducir drásticamente el gasto social.

No deja de sorprender que el feminismo de segunda ola prosperara en estas nuevas condiciones. Lo que en el contexto del capitalismo organizado por el Estado había empezado como un movimiento radical antisistémico estaba ahora *en route* de convertirse en un fenómeno social de masas con una base amplia. Atrayendo partidarias de todas las clases, etnias, nacionalidades e ideologías políticas, las ideas feministas penetraron en todos los rincones de la vida social y transformaron las autointerpretaciones de todos aquellos a quienes tocaban. El efecto no fue solo el de expandir enormemente las filas de activistas sino también el de remodelar percepciones comunes sobre la familia, el trabajo y la dignidad.

¿Fue mera coincidencia que el feminismo de segunda ola y el neoliberalismo prosperasen juntos? ¿O había alguna afinidad perversa, subterránea y optativa entre ellos? Esa segunda posibilidad es herética, ciertamente, pero no investigarla supone un peligro para nosotras mismas. Ciertamente, el ascenso del neoliberalismo cambió drásticamente el terreno en el que

operaba el feminismo de segunda ola. El efecto, sostengo aquí, fue el de resignificar los ideales feministas. Aspiraciones que en el contexto del capitalismo organizado por el Estado tenían un claro impulso emancipador, asumieron un significado mucho más ambiguo en la era neoliberal. Con los Estados del bienestar y desarrollistas sometidos a los ataques de los partidarios del libre mercado, las críticas feministas al economicismo, el androcentrismo, el estatismo y el westfalianismo adoptaron una nueva valencia. Permítaseme aclarar esta dinámica de resignificación replanteando esos cuatro objetivos de la crítica feminista[5].

1) *El antieconomicismo feminista resignificado:* el ascenso del neoliberalismo coincidió con una gran alteración en la cultura política de las sociedades capitalistas. En este periodo, las reivindicaciones de justicia se expresaban crecientemente en forma de reivindicaciones de reconocimiento de la identidad y la diferencia[6]. Con este giro «de la redistribución al reconocimiento» se produjeron poderosas presiones para transformar el feminismo de segunda ola en una variante de la política de identidad. Una variante progresista, sin duda, pero que no obstante tendía a sobreampliar la crítica a la cultura, al tiempo que minimizaba la crítica a la economía política. En la práctica se dio una tendencia a subordinar los enfrentamientos socioeconómicos a las luchas por el reconocimiento, mientras que en el plano académico la teoría cultural feminista empezó a eclipsar a la teoría social feminista. Lo que había empezado como un correctivo necesario al economicismo evolucionó con el tiempo a un culturalismo igualmente sesgado. En lugar de alcanzar un paradigma más amplio y rico, capaz, por lo tanto, de abarcar la redistribución y el reconocimiento, las feministas de segunda ola cambiaron de hecho un paradigma truncado por otro.

El momento, además, no podía ser peor. El giro al reconocimiento encajó muy fácilmente en un neoliberalismo ascendente que no quería sino reprimir cualquier recuerdo del igualitarismo social. Las feministas, en consecuencia, absolutizaron la crítica a la cultura precisamente en el momento en el que las circunstancias exigían redoblar la atención sobre la crítica a la economía política[7]. A medida que la crítica se fragmentaba,

---

[5] Tomo el término «resignificación» de Judith Butler, «Contingent Foundations», en Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell y Nancy Fraser, *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange,* Nueva York, Routledge, 1994.

[6] Respecto a este cambio en los principios elementales de la presentación de reivindicaciones políticas, véase Nancy Fraser, «From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age», *New Left Review* 212, julio/agosto de 1995, pp. 68-93 [ed. cast.: «De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era "postsocialista"», *NLR* 0, enero-febrero de 2000, pp. 126-155]; reimpreso en Nancy Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition,* Nueva York, Routledge, 1997 [ed. cast.: *Iustitia Interrupta: reflexiones críticas desde la posición postsocialista,* Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 1997].

[7] Un argumento más completo se incluye en N. Fraser, «Mapping the Feminist Imagination: From Redistribution to Recognition to Representation», cit.

además, la rama cultural no solo se desgajaba de la económica, sino también de la crítica al capitalismo que antes las había integrado. Separadas de la crítica al capitalismo y puestas a disposición de articulaciones alternativas, estas ramas pudieron ser atraídas a lo que Hester Eisenstein ha denominado «una relación peligrosa» con el neoliberalismo[8].

2) *El antiandrocentrismo feminista resignificado:* era solo cuestión de tiempo, por lo tanto, que el neoliberalismo resignificase la crítica feminista al androcentrismo. Para explicar cómo, propongo adaptar un argumento presentado por Luc Boltanski y Ève Chiapello. En un importante libro titulado *El nuevo espíritu del capitalismo*, sostienen que el capitalismo se rehace periódicamente en momentos de ruptura histórica, en parte recuperando hebras de crítica dirigidas contra él. En dichos momentos se resignifican elementos de la crítica anticapitalista para legitimar una forma emergente de capitalismo, que de ese modo acaba dotada del significado moral más elevado que necesita para animar a las nuevas generaciones a soportar el trabajo inherentemente absurdo de la acumulación infinita. Para Boltanski y Chiapello, el «nuevo espíritu» que ha servido para legitimar el capitalismo flexible neoliberal de nuestro tiempo fue modelado a partir de la crítica «artista» planteada por la nueva izquierda contra el capitalismo organizado por el Estado, una crítica que denunciaba el gris conformismo de la cultura corporativa. Fue en los acentos de Mayo del 68, afirman ellos, donde los teóricos de la gestión neoliberal propusieron un nuevo capitalismo «conexionista» y de «proyectos», en el que las rígidas jerarquías organizativas darían lugar a equipos horizontales y redes flexibles, liberando así la creatividad individual[9]. El resultado fue una nueva leyenda del capitalismo con efectos en el mundo real: una leyenda que envolvía las nuevas empresas tecnológicas de Silicon Valley y que hoy encuentra su expresión más pura en los valores de Google.

El argumento de Boltanski y Chiapello es original y profundo. Pero, al no prestar atención al género, no capta todo el carácter del espíritu del capitalismo neoliberal. Ese espíritu incluye sin duda (lo que yo denominaría) una leyenda masculinista del individuo libre, sin trabas, hecho a sí mismo, que ellos muy bien describen. Pero el capitalismo neoliberal está tan relacionado con Walmart, las maquilas y el microcrédito como con Silicon Valley y Google. Y sus trabajadores indispensables son

---

[8] Hester Eisenstein, «A Dangerous Liaison? Feminism and Corporate Globalization», *Science and Society*, vol. 69, núm. 3, 2005, pp. 487-518.

[9] Luc Boltanski y Éve Chiapello, *The New Spirit of Capitalism,* trad. Geoffrey Elliott, Londres, Verso Books, 2005 [ed. cast.: *El nuevo espíritu del* capitalismo, Madrid, Akal, 2002]. En un importante ensayo, Eli Zaretsky, «Psychoanalysis and the Spirit of Capitalism», *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*, vol. 15, núm. 3, 2008, pp. 366-381, interpreta el psicoanálisis como espíritu de «la segunda revolución industrial» y concluye presentando el feminismo como el espíritu de la «tercera».

desproporcionadamente mujeres, no solo solteras y jóvenes, sino también casadas y con hijos; no solo mujeres racializadas, sino también mujeres prácticamente de todas las nacionalidades y etnias. La entrada masiva de esas mujeres en los mercados laborales de todo el mundo, ha debilitado de una vez por todas el ideal de salario familiar propugnado en el capitalismo organizado por el Estado. En el desorganizado capitalismo neoliberal, ese ideal ha sido reemplazado por la norma más reciente y moderna de familia con dos proveedores. No importa que la realidad que subyace al nuevo ideal sean unos niveles salariales deprimidos, una menor seguridad en el empleo, un descenso del nivel de vida, un drástico aumento del número de horas trabajadas por familia para obtener los salarios, la exacerbación del doble turno –ahora a menudo un triple o cuádruple turno– y el ascenso de los hogares encabezados por mujeres. El capitalismo desorganizado, al elaborar una nueva leyenda sobre el avance de las mujeres y la justicia de género, pretende claramente vestir a la mona de seda.

Por incómodo que pueda resultar, sugiero que el feminismo de segunda ola ha aportado inadvertidamente un ingrediente clave al nuevo espíritu del neoliberalismo. Nuestra crítica al salario familiar aporta ahora una buena parte de la leyenda que inviste al capitalismo flexible de mayor significado y un argumento moral. Dotando sus luchas cotidianas de significado ético, la leyenda feminista atrae a mujeres situadas en ambos extremos del espectro social: en un extremo, las que forman parte de los cuadros profesionales de clase media, decididas a romper el techo de cristal; en el otro, temporeras, trabajadoras a tiempo parcial, trabajadoras de servicios con bajos salarios, empleadas domésticas, trabajadoras del sexo, migrantes, trabajadoras de zonas francas, y solicitantes de microcréditos, que no solo buscan ingresos y seguridad material, sino también dignidad, mejora de su situación personal y liberación frente a la autoridad tradicional. En ambos extremos, el sueño de emancipación de las mujeres va uncido al motor de la acumulación capitalista. La crítica del feminismo de segunda ola al salario familiar ha disfrutado, de ese modo, de una perversa vida después de la muerte. Otrora elemento básico de la crítica radical al androcentrismo, sirve hoy para intensificar la valoración capitalista del trabajo remunerado.

3) *El antiestatismo feminista resignificado:* el neoliberalismo ha resignificado también el antiestatismo del periodo anterior, adecuándolo a planes destinados a reducir sencillamente la acción del Estado *tout court*. En el nuevo clima, parecía que no había sino un pequeño paso entre la crítica planteada por las feministas de segunda ola al paternalismo del Estado del bienestar y la crítica planteada por Margaret Thatcher contra el Estado niñera. Ciertamente ésa fue la experiencia en Estados Unidos, donde las feministas vieron impotentes cómo Bill Clinton triangulaba la crítica matizada que ellas planteaban contra un sistema de asistencia social sexista

y estigmatizador, y la convertía en un plan para «poner fin a la actual asistencia social», con el que abolió el derecho federal a recibir ayudas económicas[10]. En las poscolonias, por su parte, la crítica al androcentrismo del Estado desarrollista se transformó en entusiasmo por las ONG, que emergieron en todas partes para llenar el vacío dejado por los menguantes Estados. Las mejores de estas organizaciones proporcionaban, ciertamente, ayuda material urgente a poblaciones privadas de servicios públicos, pero el efecto fue a menudo el de despolitizar a las bases e inclinar los programas de grupos locales en las direcciones favorecidas por los proveedores de fondos del Primer Mundo. Por su naturaleza de sustituto temporal, además, la acción de las ONG poco hacía por cuestionar la merma de la financiación pública o por establecer un respaldo político a una acción estatal receptiva[11].

La explosión del microcrédito ilustra el dilema. Contraponiendo los valores feministas de empoderamiento y participación desde abajo a los trámites burocráticos inductores de pasividad en el estatismo verticalista, los arquitectos de estos proyectos han ideado una innovadora síntesis de autoayuda individual y formación de redes comunitarias, supervisión por parte de las ONG y mecanismos de mercado, todos ellos destinados a combatir la pobreza de las mujeres y el sometimiento de género. Los resultados por el momento incluyen un impresionante expediente de devolución de créditos y pruebas anecdóticas de vidas transformadas. Lo que se ha ocultado, sin embargo, en la exaltación feminista que rodea estos proyectos, es una inquietante coincidencia: el microcrédito prosperaba al mismo tiempo que los Estados abandonaban los esfuerzos macroestructurales para luchar contra la pobreza, esfuerzos a los que el préstamo a pequeña escala no tiene posibilidad alguna de sustituir[12]. También en este caso, por lo tanto, el neoliberalismo se ha apropiado de la crítica feminista al paternalismo burocrático. Una perspectiva dirigida originalmente a transformar el poder del Estado en un vehículo para fortalecer al ciudadano y potenciar la justicia social se usa ahora para legitimar la reducción del Estado y la mercantilización.

[10] N. Fraser, «Clintonism, Welfare, and the Antisocial Wage: The Emergence of a Neoliberal Political Imaginary», *Rethinking Marxism*, vol. 6, núm. 1, 1993, pp. 9-23; Nancy Fraser con Kate Bedford, «Social Rights and Gender Justice in the Neoliberal Moment: A Conversation about Gender, Welfare, and Transnational Politics. An Interview with Nancy Fraser», *Feminist Theory*, vol. 9, núm. 2, 2008, pp. 225-246.

[11] Sonia Alvarez, «Advocating Feminism: The Latin American Feminist NGO "Boom"», *International Feminist Journal of Politics,* vol. 1, núm. 2, 1999, pp. 181-209; Carol Barton, «Global Women's Movements at a Crossroads: Seeking Definition, New Alliances and Greater Impact», *Socialism and Democracy*, vol. 18, núm. 1, 2009, pp. 151-184.

[12] Uma Narayan, «Informal Sector Work, Micro-credit, and Third World Women's "Empowerment": A Critical Perspective», artículo presentado en el XXII Congreso Mundial de Filosofía del Derecho y Filosofía Social, 24-29 de mayo de 2005, Granada, España. Véase también C. Barton, «Global Women's Movements at a Crossroads» y H. Eisenstein, «A Dangerous Liaison? Feminism and Corporate Globalization», cit.

4) *El contrawestfalianismo y el prowestfalianismo feministas resignificados:* por último, el neoliberalismo alteró para bien y para mal la ambigua relación del feminismo de segunda ola con el marco westfaliano. En el nuevo contexto de «globalización», ya no se da por sentado que el Estado territorial delimitado sea el único contenedor legítimo para las obligaciones y las luchas en torno a la justicia. Las feministas se han unido, en consecuencia, a los ecologistas, los activistas por los derechos humanos y los críticos a la Organización Mundial del Comercio en el cuestionamiento de dicha perspectiva. Poniendo en funcionamiento las intuiciones poswestfalianas que habían permanecido indemandables en el capitalismo organizado por el Estado, han abordado las injusticias transfronterizas que habían sido marginadas o descuidadas en la época anterior. Utilizando las nuevas tecnologías de la comunicación para establecer redes transnacionales, las feministas han iniciado estrategias innovadoras como el «efecto búmeran», que moviliza la opinión pública mundial para enfocar abusos locales y avergonzar a los Estados que los excusan[13]. El resultado ha sido una forma nueva y prometedora de activismo feminista: transnacional, de escalas múltiples y poswestfaliano.

Pero el giro transnacional también ha traído dificultades. A menudo frenadas en el plano estatal, muchas feministas dirigieron sus energías al ámbito «internacional», en especial a una sucesión de conferencias relacionadas con Naciones Unidas, desde Nairobi a Viena, Pekín y demás. Construyendo en la «sociedad civil planetaria» una presencia a partir de la cual participar en nuevos regímenes de gobernanza global, se vieron enredadas en algunos de los problemas que ya he señalado. Por ejemplo, las campañas a favor de los derechos de las mujeres se centraron abrumadoramente en cuestiones de violencia y reproducción y dejaron de lado, por ejemplo, la pobreza. Al ratificar la división propia de la Guerra Fría entre derechos civiles y políticos, por un lado, y derechos sociales y económicos, por otro, estos esfuerzos han primado, también, el reconocimiento sobre la redistribución[14]. Estas campañas intensificaron, además, la oenegeificación de la política feminista, ampliando la brecha entre los profesionales y las bases, al tiempo que concedían excesiva voz a las elites de habla inglesa. Dinámicas análogas han estado operando, también, en la participación feminista en el aparato político de la Unión Europea, en especial dada la ausencia de movimientos de base de alcance europeo verdaderamente transnacionales. La crítica feminista al westfalianismo ha demostrado, pues, ser ambivalente en la era del neoliberalismo. Lo que empezó como un intento saludable de expandir el alcance de la justicia más allá del Estado-nación

[13] Margaret Keck y Kathryn Sikkink, *Activists beyond borders: Advocacy Networks in International Politics,* Ithaca (NY), Cornell University Press, 1998.
[14] C. Barton, «Global Women's Movements at a Crossroads: Seeking Definition, New Alliances and Greater Impact», cit.

ha acabado coincidiendo en algunos aspectos con las necesidades administrativas de una nueva forma de capitalismo.

En general, por lo tanto, el destino del feminismo en la era neoliberal presenta una paradoja. Por una parte, el movimiento contracultural relativamente pequeño del periodo anterior se ha expandido de manera exponencial, y ha conseguido difundir sus ideas por todo el planeta. Por otra, las ideas feministas han experimentado un sutil cambio de valencia en el contexto alterado. Claramente emancipadoras en la era del capitalismo organizado por el Estado, las críticas al economicismo, al androcentrismo, al estatismo y al westfalianismo parecen ahora plagadas de ambigüedad, susceptibles de servir a las necesidades de legitimación de una nueva forma de capitalismo. Después de todo, este capitalismo preferiría con creces afrontar las reivindicaciones de reconocimiento a las reivindicaciones de redistribución, mientras construye un nuevo régimen de acumulación sobre el puntal del trabajo remunerado de las mujeres e intenta desligar los mercados de la regulación política democrática, para operar con más libertad a escala mundial.

3. ¿Feminismo contra neoliberalismo?

Hoy en día, sin embargo, este mismo capitalismo se encuentra en una crucial encrucijada. La crisis financiera planetaria podría marcar el comienzo del fin del neoliberalismo como régimen económico. Mientras tanto, la crisis política asociada (del Estado westfaliano, de Europa, de la hegemonía estadounidense) podría anunciar la disolución del orden de gobernanza en el que prosperó el neoliberalismo. Por último, el renacimiento de la protesta antisistémica (aunque por ahora fragmentada, efímera y carente de contenido programático) podría señalar los primeros atisbos de una nueva oleada de movilización dirigida a articular una alternativa. Quizá, en consecuencia, estemos exactamente al borde de otra «gran transformación», tan masiva y profunda como la que acabo de describir.

De ser así, la forma de la sociedad sucesora será objeto de intensa contestación en el próximo periodo. Y el feminismo ocupará un lugar importante en la misma, en dos sentidos y dos niveles distintos: en primer lugar, como movimiento social cuyas vicisitudes he trazado aquí, que intentará asegurarse de que el régimen sucesor institucionalice un compromiso con la justicia de género; pero también, en segundo lugar, como un concepto discursivo general del que las feministas ya no son propietarias y que no controlan: un significante vacío del bien (afín, quizá, a «democracia»), que puede ser y será invocado para legitimar una variedad de supuestos distintos, no todos los cuales promueven la justicia de género. Derivado

del feminismo en el primer sentido, de movimiento social, este segundo sentido de «feminismo», el discursivo, se ha corrompido. A medida que el discurso se independiza del movimiento, éste se ve cada vez más confrontado con una extraña versión sombría de sí mismo, un doble misterioso al que no puede admitir sin más ni rechazar por completo[15].

En este capítulo he contemplado la desconcertante danza de estos dos feminismos en el cambio del capitalismo organizado por el Estado al neoliberalismo. ¿Qué deberíamos concluir de mi relato? Ciertamente no que el feminismo de segunda ola haya fracasado sin más. Ni que sea culpable del triunfo del neoliberalismo. Ciertamente no que las ideas feministas sean inherentemente problemáticas; ni que estén siempre destinadas ya a ser resignificadas con fines capitalistas. Concluyo, por el contrario, que aquellas de nosotras para las que el feminismo es por encima de todo un movimiento en pro de la justicia de género necesitamos ser más conscientes de nuestra propia historia cuando operamos en un terreno también poblado por nuestro doble siniestro.

Volvamos con ese fin a la pregunta: ¿cómo se explica, si es que existe una explicación, nuestra «relación peligrosa» con el neoliberalismo? ¿Somos las víctimas de una terrible coincidencia? ¿Nos hallábamos situadas en el lugar equivocado y en el momento equivocado y por consiguiente caímos presas del más oportunista de los seductores, un capitalismo tan indiscriminadamente promiscuo que instrumentalizaría cualquier perspectiva, inclusive una ajena a él? ¿O hay una afinidad electiva oculta entre el feminismo y el neoliberalismo? Si dicha afinidad existe, radica, sugiero yo, en la crítica a la autoridad tradicional[16]. Dicha autoridad es un viejo objetivo del activismo feminista, que al menos desde Mary Wollstonecraft intenta emancipar a las mujeres del sometimiento personalizado a los hombres, ya sean padres, hermanos, sacerdotes, ancianos o maridos. Pero la autoridad tradicional también aparece en algunos periodos como un obstáculo a la expansión capitalista, parte del fondo social circundante en el que los mercados han estado históricamente integrados y que ha servido para confinar la racionalidad económica dentro de una esfera limitada[17]. En el momento actual, estas dos críticas a la autoridad, una feminista y la otra neoliberal, parece converger.

---

[15] Esta fórmula del «feminismo y sus dobles» podría elaborarse con buenos resultados con respecto a las elecciones presidenciales estadounidenses de 2008, en las que los dobles siniestros incluyeron a Hillary Clinton y Sarah Palin.

[16] Debo este argumento a Eli Zaretsky (comunicación personal). Cf. H. Eisenstein, «A Dangerous Liaison? Feminism and Corporate Globalization»

[17] En algunos periodos, pero no siempre. En muchos contextos, el capitalismo tiene más probabilidades de adaptarse a la autoridad tradicional que de retarla. Respecto a los mercados integrados, véase Karl Polanyi, *The Great Transformation* [1944], 2ª ed., Boston, Beacon, 2001 [ed. cast.: *La gran transformación: crítica del liberalismo económico*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1989]. Respecto a una crítica feminista a Polanyi, véase el capítulo 10 de este volumen, «Entre la mercantilización y la protección social».

En lo que el feminismo y el neoliberalismo divergen, por el contrario, es acerca de las formas postradicionales de subordinación de género: restricciones a la vida de las mujeres que no adoptan la forma de sometimiento personalizado, sino que derivan de procesos estructurales o sistémicos, en los que las acciones de muchos están mediadas de manera abstracta o impersonal. Un ejemplo paradigmático es lo que Susan Okin ha denominado «un ciclo de vulnerabilidad causada socialmente por el matrimonio y claramente asimétrica», en el que la responsabilidad tradicionalmente femenina de cuidar a los hijos modela mercados de trabajo que sitúan a las mujeres en desventaja, y provoca un poder desigual en el mercado económico, lo cual refuerza y exacerba a su vez un poder desigual en la familia[18]. Dichos procesos de subordinación inspirados por el mercado constituyen la sangre vital del capitalismo neoliberal. Hoy deberían convertirse, en consecuencia, en blanco principal de la crítica feminista, si pretendemos distinguirnos de la resignificación por parte del neoliberalismo y evitarla. El objetivo, por supuesto, no es abandonar la lucha contra la autoridad masculina tradicional, que sigue siendo un aspecto necesario de la crítica feminista. Es, por el contrario, el de interrumpir el paso fácil de dicha crítica a su doble neoliberal, sobre todo reconectando las luchas contra el sometimiento personalizado con la crítica a un sistema capitalista que, si bien promete la liberación, impone de hecho un nuevo modo de dominación.

Con la esperanza de avanzar en esta agenda, me gustaría concluir revisando por última vez mis cuatro focos de crítica feminista.

Por un *antieconomicismo antineoliberal:* la crisis del neoliberalismo ofrece la oportunidad de reactivar la promesa emancipadora del feminismo de segunda ola. Adoptando una interpretación plenamente tridimensional de la justicia, podríamos ahora integrar de manera más equilibrada las dimensiones de redistribución, reconocimiento y representación que se escindieron en la era anterior. Basando esos aspectos indispensables de la crítica feminista en un sentimiento de totalidad social robusto y actualizado, deberíamos reconectar la crítica feminista con la crítica al capitalismo, y de ese modo reposicionar el feminismo claramente en la izquierda.

Por un *antiandrocentrismo antineoliberal:* la crisis del neoliberalismo ofrece, asimismo, la oportunidad de romper el vínculo espurio entre nuestra crítica al salario familiar y el capitalismo flexible. Recuperando nuestra crítica al androcentrismo, las feministas podríamos facilitar una forma de vida que reste importancia al trabajo asalariado y dé valor a actividades no mercantilizadas, incluidos, entre otros, los cuidados. Efectuadas ahora en gran medida por las mujeres, dichas actividades deberían convertirse en componentes valorados de una buena vida para todos.

---

[18] Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family,* Nueva York, Basic Books, 1989, p. 138.

Por un *antiestatismo antineoliberal:* la crisis del neoliberalismo ofrece también la oportunidad de romper el vínculo espurio entre nuestra crítica al estatismo y la mercantilización. Reclamando el manto de la democracia participativa, las feministas podríamos militar ahora en pro de una nueva organización del poder político, que subordine el gerencialismo burocrático al empoderamiento. El objetivo, sin embargo, no es disipar el poder público, sino fortalecerlo. La democracia que buscamos hoy es, en consecuencia, una democracia que promueve una participación igual, al tiempo que usa la política para controlar los mercados y guiar la sociedad en interés de la justicia.

Por un *poswestfalianismo antineoliberal:* por último, la crisis del neoliberalismo ofrece la oportunidad de resolver, de manera productiva, nuestra vieja ambivalencia respecto al marco westfaliano. Dado el alcance transnacional del capital, las capacidades públicas necesarias hoy no pueden alojarse exclusivamente en el Estado territorial. La tarea a este respecto es, en consecuencia, romper la identificación exclusiva de la democracia con la comunidad política delimitada. Unidas con otras fuerzas progresistas, las feministas podrían militar ahora en pro de un nuevo orden político poswestfaliano: un orden multiescalar, democrático en cada uno de los niveles y dedicado a superar la injusticia en todas las dimensiones, en todos los ejes y en todas las escalas[19].

Sugiero, por lo tanto, que éste es un momento en el que las feministas deberían marcarse grandes objetivos. Después de ver cómo el asalto neoliberal instrumentalizaba nuestras mejores ideas, tenemos ahora la posibilidad de recuperarlas. Al aprovechar este momento, podríamos simplemente doblar el arco de la inminente gran transformación en dirección a la justicia, y no solo con respecto al género.

---

[19] N. Fraser, *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World,* cit.

X
ENTRE LA MERCANTILIZACIÓN Y LA PROTECCIÓN SOCIAL: CÓMO RESOLVER LA AMBIVALENCIA DEL FEMINISMO

LA ACTUAL CRISIS del capitalismo neoliberal está alterando el paisaje de la teoría feminista. En las pasadas dos décadas, los teóricos se distanciaron mayoritariamente del tipo de teoría social a gran escala asociado con el marxismo. Aceptando en apariencia la necesidad de especialización académica, establecieron distintas corrientes de investigación disciplinaria, concebidas como empresas independiente. Ya se centrase en la jurisprudencia o en la filosofía de la moral, la teoría democrática o la crítica cultural, el trabajo avanzaba relativamente desconectado de cuestiones fundamentales de la teoría social. La crítica a la sociedad capitalista –fundamental para generaciones anteriores– prácticamente se desvaneció de la teoría feminista. La crítica centrada en la crisis capitalista fue declarada reductiva, determinista y desfasada.

Hoy, sin embargo, tales verdades se encuentran irremediablemente dañadas. Ahora que el sistema financiero mundial se tambalea, la producción y el empleo mundiales se encuentran en caída libre, y con la amenazadora perspectiva de una recesión prolongada, la crisis capitalista ofrece un telón de fondo ineludible para cualquier intento serio de teoría crítica. Las teóricas feministas no pueden, en consecuencia, evitar la cuestión de la sociedad capitalista. La teoría social a gran escala, con el objetivo de aclarar la naturaleza y las raíces de la crisis, así como las perspectivas de resolución emancipadora, promete recuperar su lugar en el pensamiento feminista.

¿Pero cómo deberían exactamente las teóricas feministas enfocar estos temas? ¿Cómo superar las carencias de enfoques economicistas desacreditados, que se centran exclusivamente en la «lógica sistémica» de la economía capitalista? ¿Cómo desarrollar una interpretación ampliada y no economicista de la sociedad capitalista, que incorpore las conclusiones del feminismo, la ecología, el multiculturalismo y el poscolonialismo? ¿Cómo concebir la crisis como proceso *social* en el que la economía está mediada por la historia, la cultura, la geografía, la política, la ecología y el derecho?

¿Cómo abarcar toda la gama de luchas sociales en la actual coyuntura, y cómo evaluar el potencial de transformación social emancipadora?

El pensamiento de Karl Polanyi ofrece un prometedor punto de partida a dicha teorización. Su clásico de 1944 titulado *La gran transformación* explica la crisis capitalista como un proceso histórico polifacético que empezó con la revolución industrial en Gran Bretaña y acabó, en el transcurso de más de un siglo, abarcando el mundo entero, e incluyendo el sometimiento imperial, las depresiones periódicas y guerras catastróficas[1]. Para Polanyi, además, la crisis capitalista no significaba tanto el hundimiento económico en sentido estricto como la desintegración de comunidades, la ruptura de solidaridades y la expoliación de la naturaleza. Radicaba más en un cambio fundamental en el lugar que ocupa la economía frente a la sociedad que en contradicciones intraeconómicas tales como la tendencia de la tasa de beneficio a caer. Subvirtiendo la relación hasta entonces universal, en la que los mercados estaban insertos en las instituciones sociales y sometidos a normas morales y éticas, los defensores del «mercado autorregulado» pretendían construir un mundo en el que la sociedad, las costumbres morales y la ética estuviesen subordinados a los mercados, y de hecho modelados por ellos. Concibiendo el trabajo, la tierra y el dinero como «factores de producción», trataban esas bases fundamentales de la vida social como si fuesen mercancías ordinarias, y las sometían al intercambio mercantil. Las consecuencias de esta «mercantilización ficticia», como la denominaba Polanyi, eran tan destructivas para los ecosistemas, los modos de vida y las comunidades que provocaron un contramovimiento continuo para «proteger la sociedad». El resultado fue un claro patrón de conflicto social que él denominó «el doble movimiento»: un conflicto creciente entre los partidarios del libre mercado y los proteccionistas sociales, que condujo a un callejón sin salida político y, en último término, al fascismo y a la Segunda Guerra Mundial.

He aquí, por lo tanto, una concepción de la crisis capitalista que trasciende los limitados confines del pensamiento economicista. Obra magistral, sólida y declinable en múltiples escalas, *La gran transformación* entreteje la protesta local, la política nacional, los asuntos internacionales y los regímenes financieros mundiales en una convincente síntesis histórica.

De especial interés para las feministas, además, es la importancia que Polanyi otorga en su sistema a la reproducción social. Ciertamente, él no usa dicha expresión, pero en su percepción de la crisis la desintegración de los lazos sociales no es menos fundamental que la destrucción de los valores económicos; de hecho, esas dos manifestaciones están inextricablemente

[1] Karl Polanyi, *The Great Transformation* [1944], Boston, Beacon Press, 2001 [ed. cast.: *La gran transformación*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1989].

entrelazadas. Y la crisis capitalista es en gran parte una crisis *social,* porque la mercantilización ilimitada pone en peligro el fondo de capacidades del que los humanos disponen para crear y mantener lazos sociales. Al situar en primer plano el aspecto reproductivo social de la crisis capitalista, la teoría de Polanyi coincide con el trabajo feminista reciente acerca del «agotamiento social» y la «crisis de los cuidados»[2]. Su marco de referencia es capaz, al menos en principio, de abarcar muchos elementos de interés para las feministas.

Estos aspectos podrían por sí solos convertir a Polanyi en un prometedor recurso para las feministas que intentan entender las dificultades de la sociedad capitalista en el siglo xxi, pero hay otras razones más específicas para recurrir a él en la actualidad. La historia contada en *La gran transformación* se parece a los acontecimientos actuales. Ciertamente, hay a primera vista razones para considerar que la crisis actual deriva de los esfuerzos recientes por librar a los mercados de los regímenes reguladores (tanto nacionales como internacionales) establecidos después de la Segunda Guerra Mundial. Lo que hoy denominamos «neoliberalismo» no es sino el segundo advenimiento de la misma fe puesta en el siglo xix en el «mercado autorregulado», que desencadenó la crisis capitalista narrada por Polanyi. Ahora como entonces los intentos de aplicar ese credo están estimulando esfuerzos por mercantilizar la naturaleza, el trabajo y el dinero: véanse los pujantes mercados de emisiones de carbono y biotecnología; de atención a los niños, enseñanza y cuidado de ancianos; y de derivados financieros. Ahora, como entonces, el efecto es el de expoliar la naturaleza, fracturar comunidades y destruir modos de vida. Hoy, además, como en tiempos de Polanyi, se están alzando movimientos opositores para proteger la sociedad y la naturaleza de los pillajes del mercado. Ahora, como entonces, los debates sobre la naturaleza, la reproducción social y las finanzas planetarias constituyen nodos centrales y puntos críticos de la crisis. A primera vista, por lo tanto, es lógico contemplar la crisis actual como la segunda gran transformación, una «gran transformación» revivida.

Por muchas razones, la perspectiva de Polanyi ofrece una considerable promesa para la teorización actual, pero las feministas no deberían

---

[2] Análisis feministas recientes de la reproducción social, el «agotamiento social» y la «crisis de los cuidados» son los de Isabella Bakker y Steven Gill (eds.), *Power, Production, and Social Reproduction: Human In/Security in the Global Political Economy,* Nueva York, Palgrave MacMillan, 2003; Arlie Hochschild, *The Commercialization of Intimate Life: Notes from Home and Work,* Berkeley (CA), University of California Press, 2003 [ed. cast.: *La mercantilización de la vida íntima: apuntes de la casa y el trabajo*, Madrid, Katz, 2008]; Shirin Rai, Catherine Hoskyns y Dania Thomas, «Depletion and Social Reproduction», CSGR Working Paper 274/11, Warwick University, Centre for the Study of Globalisation and Regionalisation, disponible en www2.warwick.ac.uk; y Silvia Federici, *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle,* Nueva York, PM Press, 2012 [ed. cast.: *Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2013].

apresurarse a adoptarla sin reservas. Incluso aunque supere el economicismo, *La gran transformación* tiene, observada más de cerca, defectos profundos. Centrado de manera resuelta en los daños provocados por los mercados desarraigados, el libro pasa por alto otros perjuicios originados en la «sociedad» circundante. Al ocultar las formas de injusticia no basadas en los mercados, tiende también a enmascarar formas de protección social que son al mismo tiempo vehículos de dominación. Centrado abrumadoramente en la oposición a las depredaciones causadas por el mercado, el libro descuida la oposición a las injusticias arraigadas en la «sociedad» y cifradas en las protecciones sociales.

Las teóricas feministas no deberían, por lo tanto, asumir el marco de Polanyi en la forma en la que aparece en *La gran transformación.* Lo que hace falta, por el contrario, es una revisión de dicho marco. El objetivo debería ser una nueva concepción semipolanyiana de la crisis capitalista que no solo evite el economicismo reductivo sino también la romantización de la «sociedad».

Ése es mi objetivo en el actual capítulo. Intento desarrollar una crítica que abarque la «sociedad» además de la «economía» y propongo ampliar la problemática de Polanyi para abarcar un tercer proyecto histórico de lucha social que atraviese el conflicto central entre la mercantilización y la protección social considerado por él. Este tercer proyecto, que yo denomino «emancipación», tiene por objetivo superar formas de sometimiento arraigadas en la «sociedad». Elemento fundamental en ambas iteraciones de la gran transformación, la analizada por Polanyi y la que vivimos en la actualidad, las luchas por la emancipación constituyen el tercer elemento que media cualquier conflicto entre la mercantilización y la protección social. El efecto de introducir este tercer elemento que faltaba será el de transformar el movimiento doble en un *movimiento triple,* abarcando la mercantilización, la protección social y la emancipación.

El movimiento triple formará el núcleo de una nueva perspectiva cuasi polanyiana capaz de aclarar lo que las feministas se juegan en la actual crisis capitalista. Tras elaborar esta nueva perspectiva en los apartados uno a cuatro de este capítulo, la usaré en las secciones cuatro a siete para analizar la *ambivalencia* de la política feminista.

1. Principales conceptos de Polanyi: mercados desarraigados, protección social y movimiento doble

Empiezo por recordar la distinción que Polanyi hizo entre mercados embridados y desembridados. Parte fundamental de *La gran transformación,* esta

distinción comporta unas fuertes connotaciones evaluativas, que deben someterse a una inspección feminista.

Es bien sabido que Polanyi distinguió dos relaciones diferentes entre los mercados y la sociedad. Por una parte, los mercados pueden estar «arraigados», enmarcados en instituciones no económicas y sometidos a normas no económicas, como «el precio justo» y «el salario justo». Los mercados pueden estar, por el contrario, «desarraigados», liberados de los controles extraeconómicos y regidos de manera inmanente por la oferta y la demanda. La primera posibilidad, afirma Polanyi, representa la norma histórica; durante la mayor parte de la historia, en civilizaciones por lo demás dispares, y en ámbitos ampliamente separados, los mercados han estado sometidos a controles no económicos, que limitan lo que se puede comprar y vender, por quién y en qué condiciones. La segunda posibilidad es históricamente anómala; invento británico en el siglo XIX, el «mercado autorregulado» era una idea completamente nueva cuyo despliegue, sostiene Polanyi, amenaza al tejido mismo de la sociedad humana.

Para Polanyi los mercados nunca pueden estar completamente desarraigados de la sociedad en general. El intento de liberarlos por completo fracasará, por lo tanto, inexorablemente. Ante todo, porque los mercados solo funcionan adecuadamente sobre un telón de fondo no económico de acuerdos culturales y relaciones de solidaridad; los intentos de desarraigarlos destruyen ese telón de fondo. Y también porque el intento de establecer «mercados autorregulados» demuestra ser destructivo del tejido social, provocando demandas generalizadas de regulación social. Lejos de mejorar la cooperación social, por lo tanto, el proyecto de desarraigar los mercados suscita inevitablemente crisis social.

Estos son los términos en los que *La gran transformación* analiza una crisis capitalista que se extendió desde la revolución industrial a la Segunda Guerra Mundial. Para Polanyi, además, la crisis no solo abarcó los esfuerzos de los intereses comerciales por desarraigar los mercados sino también los esfuerzos efectuados en contra de dicho desarraigo por propietarios rurales, obreros urbanos y otros estratos para defender la «sociedad» contra la «economía». Para Polanyi, por último, fue la agudización del enfrentamiento entre estos dos bandos, los mercantilizadores y los proteccionistas, lo que dio la distintiva forma de «movimiento doble» a la crisis. Si la primera punta de ese movimiento nos llevó de una fase mercantilista, en la que los mercados estaban social y políticamente integrados, a una fase liberal, en la que se volvieron (relativamente) arraigados, la segunda punta debería llevarnos, esperaba Polanyi, a una nueva fase, en la que los mercados volverían a quedar integrados en Estados del bienestar democráticos. El efecto sería el de devolver la economía al lugar que le corresponde en la sociedad.

En general, por lo tanto, la distinción entre mercados arraigados y mercados desarraigados forma parte de todos los conceptos fundamentales de Polanyi, incluidos la sociedad, la protección, la crisis y el movimiento doble. De manera igualmente importante, la distinción es fuertemente evaluativa. Los mercados arraigados están asociados con la protección social, concebidos como refugio contra los elementos perjudiciales. Los mercados desarraigados están asociados con la exposición, con el nadar desnudo en «las heladas aguas del cálculo egoísta»[3]. Estas inflexiones –los mercados arraigados son buenos, los desarraigados, malos– se trasladan al doble movimiento. El primer movimiento, de exposición, significa peligro; el segundo, el protector, denota refugio.

¿Cómo deberían las feministas interpretar estas ideas? A primera vista, la distinción entre mercados arraigados y desarraigados tiene mucho que ofrecer a la teorización feminista por la sencilla razón de que supera el economicismo para asumir una interpretación expansiva de la crisis capitalista, entendiéndola como un proceso histórico polifacético: social, político y ecológico en la misma medida que económico. Y también porque va más allá del funcionalismo, y no considera la crisis como una «descomposición del sistema» objetiva, sino como un proceso *intersubjetivo* que incluye las respuestas de los actores sociales a los cambios que perciben en su situación y las respuestas que se dan unos a otros. La distinción de Polanyi permite también efectuar una crítica de la crisis que no rechaza los mercados en sí, sino solo la variedad peligrosa, la desarraigada. En consecuencia, el concepto de mercado arraigado permite la perspectiva de instaurar una alternativa progresista tanto al desarraigo injustificable promovido por los neoliberales como a la supresión completa de los mercados tradicionalmente defendida por los comunistas.

La connotación evaluativa de las categorías de Polanyi es, no obstante, problemática. Por una parte, la descripción de los mercados arraigados y las protecciones sociales es demasiado optimista. Al idealizar la «sociedad», oculta el hecho de que las comunidades en las que históricamente han estado arraigados los mercados también han sido espacio de dominación. A la inversa, la descripción que Polanyi hace del desarraigo es demasiado pesimista. Al haber idealizado la sociedad, oculta el hecho de que, con independencia de las demás consecuencias, los procesos que desarraigan los mercados de protecciones opresivas contienen un impulso emancipador.

---

[3] Karl Marx y Friedrich Engels, «The Communist Manifesto» (1848), en *The Marx-Engels Reader,* 2ª edición, edición de Robert C. Tucker, Nueva York, W. W. Norton & Company, 1978, p. 475 [ed. cast.: *Manifiesto del Partido Comunista. Nueva Gaceta Renana (I), 1847-junio 1848*, OME 9, Barcelona, Crítica, 1978].

Así, las actuales teóricas feministas deben revisar este marco de trabajo. Evitando tanto condenar por completo el desarraigo como aprobar por completo la (re)arraigamiento, debemos abrir *ambas* puntas del doble movimiento a una inspección crítica. Poniendo de manifiesto las deficiencias normativas de la «sociedad» así como las de la «economía», debemos validar las luchas contra la dominación *allí donde* esta eche raíces.

Con tal fin propongo aprovechar un recurso no utilizado por Polanyi, a saber, las conclusiones de los movimientos feministas. Desenmascarando las asimetrías de poder ocultas por él, estos movimientos pusieron de manifiesto el aspecto depredador de los mercados arraigados que él tendía a idealizar. Protestando contra protecciones que eran también opresiones, presentaron reivindicaciones de emancipación. Aprovechando las propuestas de estas, y las ventajas de la retrospectiva, propongo reconsiderar el movimiento doble en relación con las luchas feministas por la *emancipación.*

2. Emancipación: la «tercera» ausente

Hablar de emancipación es introducir una categoría que no aparece en *La gran transformación.* Pero la idea, y de hecho la palabra, figuraba de manera importante en todo el periodo analizado por Polanyi. Solo hace falta mencionar luchas que marcaron hitos por abolir la esclavitud, liberar a las mujeres y liberar a los pueblos no europeos del sometimiento colonial: todas surgieron en nombre de la «emancipación». Ciertamente es raro que estas luchas estuviesen ausentes de una obra cuyo objetivo era comprobar el ascenso y la caída de lo que denomina la «civilización del siglo XIX». Pero mi objetivo no es simplemente marcar una omisión; es, por el contrario, señalar que las luchas por la emancipación cuestionaban directamente formas de protección social opresivas, al tiempo que no condenaban por completo ni celebraban la mercantilización sin más. De haber sido incluidos, estos movimientos habrían desestabilizado el esquema explicativo dualista de *La gran transformación.* La consecuencia habría sido la de hacer explotar el movimiento doble.

Para entender por qué, considérese que la emancipación difiere de manera importante de la principal categoría positiva de Polanyi, la protección social. Mientras que la protección se opone a la exposición, la emancipación se opone a la dominación. Mientras que el objetivo de la protección es el de escudar a la «sociedad» frente a los efectos desintegradores de los mercados no regulados, la emancipación intenta poner de manifiesto las relaciones de dominación allí donde arraigan, tanto en la sociedad como en la economía. Mientras que la idea clave de la protección es la de someter el intercambio de mercado a normas no económicas, la de

la emancipación es la de someter tanto el intercambio de mercado como las normas no mercantiles a una inspección crítica. Por último, mientras que los valores más elevados de la protección son la seguridad social, la estabilidad y la solidaridad, la prioridad de la emancipación es la no dominación.

Sería erróneo, sin embargo, concluir que la emancipación está siempre aliada con la mercantilización. Si la emancipación se opone a la dominación, la mercantilización se opone a la reglamentación extraeconómica de la producción y el intercambio, con independencia de que el objetivo de dicha regulación sea el de proteger o el de liberar. Mientras que la mercantilización defiende la supuesta autonomía de la economía, entendida formalmente como una esfera demarcada de la acción instrumental, la emancipación cruza los límites que demarcan esferas, intentando erradicar de *todas* las «esferas» la dominación[4]. Mientras que el objetivo primordial de la mercantilización es liberar la compra y la venta respecto a normas morales y éticas, el de la emancipación es investigar *todos* los tipos de normas desde el punto de vista de la justicia. Por último, mientras que la mercantilización exige eficiencia, elección individual y la libertad negativa que supone la no interferencia en sus valores más elevados, la prioridad de la emancipación, como he dicho, es la no dominación.

De ahí deducimos que las luchas por la emancipación no coinciden completamente con ninguna de las puntas del doble movimiento de Polanyi. Cierto que dichas luchas parecen en ocasiones converger con la mercantilización; como, por ejemplo, cuando tachan de opresivas las mismas protecciones sociales que los partidarios del libre mercado pretenden erradicar. En otras ocasiones, sin embargo, convergen con proyectos proteccionistas, como, por ejemplo, cuando denuncian los efectos opresores de la mercantilización. Y en otras, las luchas por la emancipación divergen de ambas puntas del doble movimiento: como, por ejemplo, cuando no pretenden desmantelar ni defender las protecciones existentes, sino transformar el modo de protección. Las convergencias, por lo tanto, cuando existen, son coyunturales y contingentes. Al no estar constantemente alineadas ni con la protección ni con la mercantilización, las luchas por la emancipación representan una tercera fuerza que altera el esquema dualista de Polanyi. Para concederles a dichas luchas la importancia que merecen debemos revisar este marco, transformando su doble movimiento en un movimiento triple[5].

---

[4] El capítulo 1 de este volumen, «¿Qué hay de crítico en la teoría crítica?» efectúa un análisis del espacio económico oficial como algo institucionalmente separado de las normas del mundo de la vida e imbuido por ellas.

[5] Un análisis más amplio de la «emancipación» como tercer polo de aspiración social, no reducible a protección o mercantilización, es el efectuado en N. Fraser, «Marketization, Social Protection, Emancipation: Toward a Neo-Polanyian Conception of Capitalist Crisis», en Craig Calhoun y Georgi Derlugian (eds.), *Business as Usual: The Roots of the Global Financial Meltdown*, Nueva York, New York University Press, 2011, pp. 137-158.

3. Emancipación respecto a las protecciones jerárquicas

Para ver por qué, considérense las reivindicaciones de emancipación feministas. Estas reivindicaciones hacen explotar el doble movimiento al revelar una forma específica en la que las protecciones sociales pueden ser opresivas: a saber, mediante jerarquías de estatus firmemente establecidas. Dichas protecciones niegan a algunos de los incluidos en principio como miembros de la sociedad las condiciones sociales necesarias para la plena participación en la interacción social[6]. El ejemplo clásico es la jerarquía entre los sexos, que asigna a la mujer un estatus inferior, a menudo similar al de un niño varón, y que de ese modo les impide participar plenamente, a la par que los hombres, en la interacción social. Pero podríamos citar también las jerarquías de casta, incluidas las basadas en ideologías racistas. En todos los casos de este tipo, las protecciones sociales benefician a los situados en la parte superior de la jerarquía de estatus, ofreciendo menos ventajas (o ninguna) a los situados por debajo. Lo que protegen, en consecuencia, no es tanto la sociedad en sí misma como una jerarquía social. No es de extrañar, por lo tanto, que los movimientos feministas, antirracistas y anticasta se hayan movilizado contra dichas jerarquías, rechazando las protecciones que supuestamente ofrecen. Insistiendo en una participación plena en la sociedad, su objetivo ha sido el de desmantelar soluciones que les niegan los prerrequisitos sociales para la paridad participativa[7].

La crítica feminista a la protección jerárquica atraviesa todas las fases de la historia de Polanyi, aunque él nunca la menciona. Durante la era mercantilista, feministas como Mary Wollstonecraft criticaron las tradicionales soluciones sociales para la integración de los mercados. Condenando las jerarquías de género firmemente atrincheradas en la familia, la religión,

[6] La jerarquía no es el único modo en el que las protecciones sociales pueden ser opresivas. Las soluciones que integran a los mercados pueden ser también opresivas de otro modo: al estar «erróneamente enmarcadas». *Enmarcamiento erróneo* es un neologismo que yo he acuñado en referencia a los errores de escala: en este caso entre la escala en la que se integran los mercados, que es normalmente nacional, y aquella en la que exponen a las personas al peligro, que es a menudo transnacional. La opresión del enmarcamiento erróneo surge cuando las soluciones protectoras deslocalizan los efectos negativos de los mercados a «los de fuera», excluyendo erróneamente a algunos de los expuestos y haciéndolos cargar con los costes de proteger a otros. Respecto al concepto general de enmarcamiento erróneo, véase «Replantear la justicia en un mundo en proceso de globalización», capítulo 8 de este volumen. Respecto a un análisis del colonialismo y los regímenes neoimperiales que lo sucedieron como casos paradigmáticos de protecciones mal enmarcadas, y de hecho como fraudes de protección, véase N. Fraser, «Marketization, Social Protection, Emancipation: Toward a Neo-Polanyian conception of Capitalist Crisis», cit.

[7] El capítulo 6 de este volumen, «La política feminista en la era del reconocimiento», analiza la paridad participativa entendida como principio de justicia. Una defensa más amplia de este principio es la efectuada en Nancy Fraser, «Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation», en Nancy Fraser y Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Londres, Verso Books, 2003 [ed. cast.: *¿Redistribución o reconocimiento?*, Madrid, Ediciones Morata, 2006].

las leyes y las costumbres sociales, esas feministas exigían prerrequisitos de paridad participativa tan fundamentales como una personalidad jurídica independiente, la libertad religiosa, la educación, el derecho a negarse a mantener relaciones sexuales, los derechos de custodia de los hijos y el derecho a expresarse en público y votar. Durante el periodo del *laissez faire*, las feministas exigían igual acceso al mercado. Poniendo de manifiesto la instrumentación de las normas sexistas por parte de éste, se oponían a protecciones que les negaban el derecho a disponer de propiedades, a firmar contratos, a controlar sus salarios, a desempeñar profesiones, a trabajar las mismas horas y recibir la misma remuneración que los hombres, todos ellos requisitos previos para una plena participación en la vida social. Tras la Segunda Guerra Mundial, las feministas de «segunda ola» criticaron el «patriarcado público» instituido por los Estados del bienestar. Condenando las protecciones sociales basadas en «el salario familiar», exigían igual remuneración por un trabajo de valor comparable, paridad de derechos sociales entre los cuidados y el trabajo remunerado, y poner fin a la división sexista del trabajo, tanto remunerado como no remunerado[8].

En cada una de estas épocas, las feministas plantearon reivindicaciones de emancipación con el objetivo de superar la dominación. En algunos momentos, se centraron en las estructuras comunitarias tradicionales que *arraigaban* los mercados; en otros, dispararon contra las fuerzas que los estaban *des*arraigando; y en otros, sus principales enemigos fueron aquellos que los estaban arraigando *de nuevo* de maneras opresivas. De ese modo, las reivindicaciones feministas no se alinearon constantemente con ninguno de los polos que constituyen el doble movimiento de Polanyi. Por el contrario, sus esfuerzos de emancipación constituían una tercera punta del movimiento social, que atraviesa las otras dos. Lo que Polanyi denominaba un movimiento doble era de hecho un movimiento triple.

4. La conceptualización del triple movimiento

¿Pero qué significa exactamente la expresión «movimiento triple»? Esta figura concibe la crisis capitalista como un conflicto a tres bandas entre las fuerzas de la mercantilización, las de la protección social y las de la emancipación. Interpreta cada uno de estos tres términos como algo conceptualmente irreducible, normativamente ambivalente, e inextricablemente enredado con los otros dos. Ya hemos visto, en contra de lo establecido por Polanyi, que la protección social es a menudo ambivalente, aportando un alivio frente a los efectos desintegradores de la mercantilización al tiempo

[8] Respecto a la crítica de las feministas de segunda ola al «patriarcado público» y al salario familiar, véanse los capítulos 2, 3 y 4 de este volumen.

que fortalece la dominación. Pero, como veremos, lo mismo puede decirse de los otros dos términos. El desarraigo de los mercados tiene de hecho los efectos negativos resaltados por Polanyi, pero puede también causar efectos positivos en la medida en que desintegre protecciones opresivas. Y la emancipación tampoco es inmune a la ambivalencia, porque no solo produce liberación sino también tensiones en el tejido de las solidaridades existentes; incluso aunque desmantele la dominación, la emancipación puede también disolver la base ética solidaria de la protección social, abriendo así camino a la mercantilización.

Visto de este modo, cada término tiene un *telos* propio y un potencial de ambivalencia que se despliega mediante interacción con los otros dos. Ninguno de los tres puede entenderse adecuadamente aislado de los demás. Y tampoco es posible captar adecuadamente el campo social centrándose solo en dos términos. Solo cuando se consideran los tres juntos empezamos a tener una perspectiva adecuada de los principios elementales de la lucha social en la crisis capitalista.

He aquí, por lo tanto, la premisa fundamental del movimiento triple: la relación entre dos partes cualesquiera de este conflicto a tres bandas debe estar mediada por la tercera. Como acabo de argumentar, por lo tanto, el conflicto entre la mercantilización y la protección social debe estar mediado por la emancipación. De igual modo, sin embargo, como sostendré a continuación, los conflictos entre la protección y la emancipación deben ser mediados por la mercantilización. En ambos casos, cada par debe estar mediado por el tercero. Descuidar el tercero significa distorsionar la lógica de la crisis capitalista y del movimiento social[9].

5. Las tornas cambiadas: la ambivalencia de la emancipación en la nueva gran transformación

Hasta aquí he estado usando el movimiento triple para explorar la ambivalencia de la protección social. Ahora, sin embargo, quiero cambiar las tornas y usar el movimiento triple para explorar las ambivalencias de la emancipación. Tras resaltar, por lo tanto, la necesidad de observar que los conflictos entre la mercantilización y la protección social están mediados por la emancipación, una mediación descuidada por Polanyi, quiero ahora resaltar la necesidad de contemplar los conflictos entre la protección y la emancipación como algo mediado por la mercantilización, una mediación

[9] N. Fraser, «Marketization, Social Protection, Emancipation: Toward a Neo-Polanyian conception of Capitalist Crisis», cit., ofrece un análisis más amplio del movimiento triple.

que, en mi opinión, ha sido descuidada por importantes corrientes del movimiento feminista.

En este apartado paso a centrarme en la «gran transformación» de nuestro propio tiempo. Para entender esta transformación, debemos empezar por el «liberalismo arraigado» establecido después de la Segunda Guerra Mundial[10]. Sostenido por el marco regulador internacional conocido como Bretton Woods, el liberalismo arraigado abarcaba los Estados del bienestar keynesianos del Primer Mundo y los Estados desarrollistas del Tercero. Desde la década de 1980, sin embargo, dichas soluciones han estado sometidas a la presión del neoliberalismo, que ha promovido un nuevo desarraigo de los mercados, provocando así la crisis capitalista más grave desde la Gran Depresión.

Analicemos entonces la actual crisis por medio de la figura del triple movimiento, al igual que Polanyi usó el doble movimiento para entender la crisis anterior. Para nosotros, como para él, lo importante es aclarar las perspectivas de una nueva ola de arraigamiento democrático por mor de un régimen global de regulación político-económica. Nosotros, sin embargo, debemos replantear la protección social a la luz de la emancipación. Nuestra tarea es, por lo tanto, proponer soluciones para arraigar de nuevo los mercados que sirvan simultáneamente para superar la dominación.

Empiezo señalando que, en nuestro tiempo, cada punta del triple movimiento tiene celosos exponentes. Las mercantilización está fervientemente defendida por los neoliberales. La protección social recibe diversos apoyos, algunos tentadores, otros no tanto: desde socialdemócratas y sindicalistas de tendencia nacional hasta movimientos populistas contra la inmigración, desde movimientos religiosos neotradicionales hasta activistas antiglobalización, desde ecologistas hasta pueblos indígenas. La emancipación desata las pasiones de diversos sucesores de los nuevos movimientos sociales, incluidos los multiculturalistas, las feministas internacionalistas, los movimientos de liberación de gays y lesbianas, los demócratas cosmopolitas, los activistas pro derechos humanos y los defensores de la justicia universal. Son las complejas relaciones entre estos tres tipos de proyectos los que imprimen la forma de un movimiento triple en la actual crisis de la sociedad capitalista.

Considérese, ahora, la función de los proyectos emancipadores dentro de esta constelación. Al menos desde la década de 1960, dichos movimientos han criticado aspectos opresivos de la protección social en el liberalismo arraigado. Antes, los activistas de la nueva izquierda pusieron de manifiesto el carácter opresor de regímenes de bienestar burocráticamente

---

[10] Tomo la expresión, así como el concepto, de «liberalismo arraigado» de John G. Ruggie, «International Regimes, Transactions, and Change: Embedded Liberalism in the Postwar Economic Order», *International Organization*, vol. 36, núm. 2, 1982, pp. 379-415.

organizados, que privan de autonomía a sus supuestos beneficiarios. Los antiimperialistas desenmascararon, de igual modo, el carácter opresivo de las protecciones sociales del Primer Mundo, financiadas mediante un intercambio desigual que caía sobre los hombros de pueblos ex coloniales. Más recientemente, los multiculturalistas han revelado el carácter opresivo de las protecciones sociales basadas en autointerpretaciones de la mayoría religiosa o de la mayoría etnocultural, que penalizan a los miembros de los grupos minoritarios. Por último, y más importante para mis propósitos en este artículo, las feministas de segunda ola han puesto de manifiesto el carácter opresivo de las protecciones sociales basadas en jerarquías sexistas.

En cada caso, el movimiento revelaba un tipo de dominación y planteaba la consiguiente exigencia de emancipación. En cada caso, también, sin embargo, las reivindicaciones de emancipación del movimiento eran ambivalentes: podían alinearse en principio con la mercantilización o con la protección social. En el primer caso, en el que la emancipación se alineaba con la mercantilización, no solo serviría para erosionar la dimensión opresiva, sino también la protección social *sempliciter*. En el segundo caso, en el que la emancipación se alineaba con la protección social, no serviría para erosionar el modo de protección, sino para transformarlo.

Este argumento es aplicable, pienso, a todos los movimientos emancipadores que acabo de mencionar. Aquí, sin embargo, me centro en la crítica que el feminismo de segunda ola hizo a una dimensión opresiva de la protección social en el liberalismo arraigado. Demasiado a menudo, opino, este movimiento se veía encerrado en una lucha entre dos bandos. Centrado en oponerse a las protecciones sociales, no siempre era suficientemente consciente de la tercera punta del triple movimiento, a saber, los esfuerzos por ampliar los mercados y dotarlos de autonomía. Descuidando el ascenso del neoliberalismo, muchas feministas de la segunda ola malinterpretaron su situación y juzgaron mal las probables consecuencias de sus acciones. El resultado de esta incapacidad para mediar en el conflicto entre la emancipación y la protección social con referencia a la mercantilización está aún hoy modelando el curso de la crisis capitalista en el siglo XXI[11].

6. Las ambivalencias feministas

Recordemos que el feminismo de segunda ola cuestionaba el carácter sexista de las protecciones sociales en el Estado del bienestar de posguerra. En Estados Unidos, esto significaba poner de manifiesto las connotaciones de género de un sistema dividido entre asistencia social estigmatizada

[11] Véase el capítulo 9 de este volumen, «El feminismo, el capitalismo y la astucia de la Historia».

para mujeres y niños, por una parte, y seguridad social respetable para los considerados «trabajadores», por otra. En Europa, significaba revelar una jerarquía androcéntrica similar en la división entre las pensiones de las madres y los derechos sociales ligados al trabajo asalariado. En ambos casos, las feministas percibían vestigios de un esquema social más antiguo, heredado de antes de la guerra y conocido como «salario familiar». Ese esquema ideaba el ciudadano típico ideal como un proveedor y hombre con familia, cuyo salario era el principal, si no el único, soporte económico de esta, y con una esposa cuyos salarios eran, de tenerlos, complementarios. Profundamente sexista, este ideal de «salario familiar» proporcionó una parte fundamental del fondo ético en el que se basaron los Estados del bienestar de posguerra para arraigar de nuevo los mercados. Normalizando la dependencia de las mujeres, el sistema de protección social resultante hacía peligrar las oportunidades de estas para participar plenamente, a la par que los hombres, en la vida social. Al institucionalizar las concepciones androcéntricas de la familia y el trabajo, naturalizaba la jerarquía de género y la eliminaba de la protesta política. Igualmente importante, al dar valor al trabajo remunerado, el modo de protección del liberalismo arraigado oscurecía la importancia social de los cuidados no remunerados[12].

Tal era la crítica feminista al liberalismo arraigado. Política e intelectualmente convincente, se trataba no obstante de una crítica ambivalente, capaz de conducir en dos sentidos. Contemplada desde determinada perspectiva, la crítica feminista del salario familiar tendría como objetivo garantizar el pleno acceso de las mujeres, a la par que los hombres, al empleo y a los derechos relacionados con el empleo. En ese caso, tendería a otorgar valor al trabajo remunerado y al ideal androcéntrico de independencia individual, devaluando de hecho los cuidados no remunerados, la interdependencia y la solidaridad[13]. Atacando el tradicional *ethos* de género todavía funcional a los mercados arraigados, un feminismo de este tipo podría acabar ampliando el desarraigo de estos. Intencionado o no, el efecto podía ser el de alinear la lucha contra la jerarquía de género con la mercantilización.

En principio, sin embargo, la crítica feminista a la protección opresiva podía evolucionar de otra forma. Articulada de otro modo, la lucha feminista por la emancipación podía alinearse con el otro polo del movimiento triple, el de la protección social. En este otro supuesto, la crítica feminista tendería a rechazar las valoraciones androcéntricas, en especial la sobrevaloración del trabajo remunerado y la infravaloración de los cuidados no remunerados. Presentando los cuidados como un asunto de importancia

[12] Véase el capítulo 3 de este volumen, «Genealogía del término *dependencia*: seguimiento de una palabra clave en el Estado del bienestar estadounidense».
[13] Este enfoque recuerda al modelo del proveedor universal que yo critico en el capítulo 4 de este volumen, «Tras la desaparición del salario familiar».

pública, el movimiento tendería a replantear las soluciones sociales de tal modo que permitiesen a todos –hombres o mujeres– efectuar ambos conjuntos de actividades sin las tensiones que hoy en día rodean a tales esfuerzos. Rechazando, también, la oposición sexista entre dependencia e independencia, un feminismo pro proteccionista serviría para romper el vínculo espurio entre, por un lado, la jerarquía social y, por otro, la dependencia que constituye un rasgo fundamental de la condición humana[14]. Valorando la solidaridad y la interdependencia, la crítica no ayudaría a disolver las protecciones sociales, sino a transformarlas.

El feminismo de segunda ola abarcó, de hecho, ambas orientaciones. En su mayoría, las feministas denominadas liberales y radicales gravitaron hacia la mercantilización, mientras que las feministas socialistas y las de color tenían más probabilidades de asociarse con fuerzas favorables a la protección social. En el primer caso, el alineamiento no siempre fue voluntario. No todas las feministas liberales y radicales pretendían de manera consciente sustituir el salario familiar por la familia con dos proveedores. Pero al no situar su lucha por la emancipación en el contexto del triple movimiento, pudieron acabar apoyando inadvertidamente a las fuerzas que pretendían desarraigar y liberalizar los mercados. En el otro caso, por el contrario, el alineamiento fue relativamente consciente. Las feministas cuyos intereses coincidían con las fuerzas proteccionistas tendían a captar de manera intuitiva la lógica del triple movimiento. A menudo eran conscientes de que su lucha por la emancipación se entrecruzaba con otra lucha, entre la protección y la liberalización. Situándose en un juego a tres bandas, intentaron no apoyar a las fuerzas de la mercantilización, aun oponiéndose enérgicamente a las protecciones opresivas.

Podríamos decir que la ambivalencia feminista se ha resuelto en años recientes a favor de la mercantilización. Insuficientemente conscientes del ascenso del fundamentalismo del libre mercado, las feministas convencionales han acabado proporcionando la justificación para un nuevo modo de acumulación de capital, fuertemente dependiente del trabajo asalariado de las mujeres. A medida que las mujeres entraban en masa en los mercados laborales de todo el mundo, el ideal de salario familiar ha ido perdiendo terreno respecto a la norma más nueva y más moderna de familia con dos proveedores. Ciertamente, la realidad que subyace al nuevo ideal es catastrófica para muchos: niveles salariales deprimidos, menor seguridad laboral, descenso del nivel de vida, rápido ascenso del número de horas trabajadas por familia para obtener los salarios, y exacerbación del doble turno: ahora, a menudo, triple o cuádruple turno. Pero el neoliberalismo esconde sus saqueos bajo

[14] Este enfoque recuerda el modelo del cuidador universal que yo defendí en «Tras la desaparición del salario familiar», capítulo 4 de este volumen.

un velo encantador y carismático: invocando la crítica feminista al salario familiar, promete la liberación mediante el trabajo asalariado al servicio del capital. Las ideas feministas impregnan, claramente, la experiencia de los cuadros femeninos de las clases medias profesionales, decididos a romper el techo de cristal. Igualmente, sin embargo, prestan un mayor significado y un argumento moral a las luchas cotidianas de millones de trabajadoras temporales, a tiempo parcial, trabajadoras de servicios mal remunerados, empleadas domésticas, trabajadoras del sexo, migrantes, trabajadoras de zonas de libre comercio, y solicitantes de microcréditos, que no solo buscan ingresos y seguridad, sino también dignidad, mejora de su propia situación y liberación frente a la autoridad tradicional. En ambos casos, el sueño de la emancipación de las mujeres va unido al motor de la acumulación de capital. La crítica del feminismo al salario familiar ha asumido, de ese modo, la valencia mercantilizadora. En otro tiempo capaz de alinearse con la protección social, en la actualidad ayuda cada vez más a intensificar la valoración del trabajo remunerado propia del neoliberalismo[15].

7. Por una nueva alianza entre emancipación y protección social

¿Qué deberíamos concluir de este análisis? Ciertamente no que el feminismo de segunda ola ha fracasado sin más. No que sea el culpable del triunfo del neoliberalismo. Ciertamente no que las luchas por la emancipación sean inherentemente problemáticas, destinadas ya siempre a ser recuperadas para los proyectos mercantilizadores. Concluyo, por el contrario, que quienes pretendemos emancipar a las mujeres de la jerarquía de género hemos de ser más conscientes de que operamos en un terreno también poblado por las fuerzas de la mercantilización. Ante todo, necesitamos tener en cuenta la ambivalencia inherente de la emancipación, su capacidad para avanzar en dos direcciones: aliarse con las fuerzas de la mercantilización o con las que promueven la protección social. Solo apreciando esta ambivalencia, y anticipando sus potenciales efectos indeseados, lograremos emprender una reflexión política colectiva respecto a cómo podríamos resolverlo mejor.

Permítaseme pasar a las cuestiones más amplias que han inspirado este capítulo. Reflexionando sobre la gran transformación que estamos viviendo ahora, he reescrito de hecho el proyecto de Polanyi. Al teorizar el doble movimiento, Polanyi retrató los conflictos de su tiempo como una batalla crucial por el alma del mercado: ¿se verán la naturaleza, el trabajo y

[15] Respecto al argumento de que el feminismo ha acabado proporcionando una parte del «nuevo espíritu del capitalismo», véase «El feminismo, el capitalismo y la astucia de la Historia», capítulo 9 de este volumen.

el dinero privados de todo significado ético, rebanados, troceados y comercializados como objetos, sin importar las consecuencias? ¿O quedarán los mercados sometidos, en esas bases fundamentales de la sociedad humana, a una regulación política guiada por la ética y la moral? Esa batalla sigue siendo en el siglo XXI tan acuciante como siempre, pero el movimiento triple la sitúa bajo una luz más potente, como atravesada por otras dos grandes batallas de importancia crucial. Una es una batalla por el alma de la protección social. ¿Serán las soluciones que reintegren los mercados en la era posneoliberal opresivas o emancipadoras, jerárquicas o igualitarias; y, podríamos añadir, mal o bien enmarcadas, hostiles a la diferencia o comprensivas con ella, burocráticas o participativas? También esa batalla es tan acuciante como siempre, pero está intersectada por otra batalla más crucial: en este caso, por el alma de la emancipación. ¿Servirán las luchas emancipadoras del siglo XXI para avanzar en el desarraigamiento y la liberalización de los mercados? ¿O servirán para ampliar y democratizar las protecciones sociales y hacerlas más justas?

Estas cuestiones sugieren un proyecto para aquellas de nosotras que seguimos interesadas por la emancipación. Podríamos decidirnos a romper nuestro relación peligrosa con la mercantilización y forjar una nueva alianza de principios con la protección social[16]. Al realinear los polos del triple movimiento, podríamos integrar nuestro viejo interés por la no dominación con los intereses legítimos por la solidaridad y la seguridad social, sin descuidar la importancia de la libertad negativa. Asumiendo una interpretación más amplia de la justicia social, dicho proyecto serviría al mismo tiempo para honrar las conclusiones de Polanyi y remediar sus fallos.

[16] Tomo la expresión «vínculo peligroso» de Hester Eisenstein, «A Dangerous Liaison? Feminism and Corporate Globalization», *Science and Society,* vol. 49, núm. 3, 2005, pp. 487-518.